DOMENICO LOSURDO

LA CUESTIÓN COMUNISTA

Domenico Losurdo

LA CUESTIÓN COMUNISTA

DOMENICO LOSURDO

LA CUESTIÓN COMUNISTA

Historia y futuro de una idea

Introducción y revisión de
Giorgio Grimaldi

Traducción de
Juan Vivanco

EL VIEJO TOPO

Título original: *La questione comunista. Storia e futuro di un'idea*
© Domenico Losurdo, 2021 by Carocci editore, Roma
Edición propiedad de Ediciones de Intervención Cultural / El Viejo Topo
Vilassar de Dalt (Barcelona)
ISBN: 978-84-18550-84-3
Gracias por comprar una edición autorizada de este libro. Ninguna parte de este texto puede ser reproducida, transmitida, descargada, descompilada, sometida a ingeniería inversa, o almacenada o introducida en ningún sistema de almacenamiento y recuperación de información, de ninguna forma o por ningún medio, ya sea electrónico o mecánico, conocido ahora o inventado en el futuro, sin el permiso expreso por escrito de Ediciones de Intervención Cultural.

Sumario

Introducción. Replantearse el marxismo, proyectar la sociedad poscapitalista. *Giorgio Grimaldi*
Advertencia
Prólogo. «Antitotalitarismo» y anticomunismo como doctrinas de estado
1. ¿El comunismo como «utopía invertida»?
«Antitotalitarismo» y autoabsolución del Occidente liberal
Comunismo: ¿una palabra impronunciable?
Los lábiles confines entre utopía y proyecto político concreto
Naturaleza, artificio, ingeniería social
Utopía y utopía realizada
Utopía y utopía invertida
Mito y realidad del «hombre nuevo»
Desarrollo de las fuerzas productivas: ¿una nueva utopía invertida?
El «estado estacionario» y el «decrecimiento» como utopía invertida
2.¿Socioliberalismo o comunismo?
Marx, Lenin y la causa de la libertad
«Reacción imperialista» y surgimiento del socioliberalismo
Comunismo, socioliberalismo, «socialismo para el pueblo de los señores»
Socioliberalismo y comunismo: tres ocasiones de encuentro (fallidas)
Equívoco socioliberal y responsabilidades comunistas
Los límites intrínsecos del socioliberalismo
Bobbio contra Hobhouse: el socioliberalismo como huida del conflicto
De la huida del conflicto a la deslegitimación de las revoluciones anticoloniales
El análisis del fascismo: Bobbio y la ruptura con el socioliberalismo
1848 y 1989: Tocqueville y Bobbio
¿Renacer ecológico del socioliberalismo?
Movimiento comunista y legado del socioliberalismo
3. Maduración del proyecto comunista y herencia liberal
Herencia liberal y crítica del populismo
El populismo como culto al «decrecimiento» y a la «naturaleza»
Populismo y mesianismo

¿El comunismo como capítulo de la historia de las religiones?
El mesianismo de lo totalmente Otro
El mesianismo de la Espera
¡Ah, si Badiou hubiera leído a Togliatti!
¿Volver al socialismo utópico? Una empresa quijotesca
4. El comunismo como evasión y como «movimiento real»
Populismo, mesianismo, «rebeldismo»
Cómo el rebeldismo se convierte en su contrario
Cómo el mesianismo se transforma en capitulación
Carácter imprevisible del proceso histórico y…
… doble definición del «comunismo»
Conclusiones. El azaroso viaje de Colón como metáfora de la revolución
Referencias bibliográficas

Introducción
Replantearse el marxismo, proyectar la sociedad poscapitalista
Giorgio Grimaldi

¿Por qué *La cuestión comunista*?

En la génesis de una obra intervienen las cuestiones, las exigencias que se le plantean al autor como elementos que deciden el movimiento de su propio tiempo. Pueden ocupar una posición más o menos central, o llamativa, en el debate reservado a determinados círculos culturales o también de cara a la opinión pública, y es tarea del autor, ante todo, descubrirlos, aislándolos del material que, siguiendo la lógica de las modas, se percibe como tema «del momento» y también se agota «en el momento». La obra que dicta la moda (o la mera contingencia) no presupone un análisis de los aspectos decisivos del tiempo presente sino que refleja, con más o menos elegancia, sus decisiones.

Tratándose de un filósofo como Domenico Losurdo, que nunca siguió ni se dejó llevar por las modas y siempre mantuvo, libre y coherente, la mirada fija en un objetivo –la «emancipación política y social de la humanidad en conjunto» (*infra*, p. 215)–, la primera pregunta que cabe hacerse ante este texto inédito (el primer trabajo monográfico publicado después de su muerte, ocurrida el 28 de junio de 2018) es por qué optó por insistir en el proyecto de replanteamiento del marxismo que inspiró la última etapa de su pensamiento. No se trata (como podría sugerir el título provisional del volumen: *La cuestión comunista a cien años de la revolución de octubre*) de un texto que arranca de una ocasión, de una contingencia. Es cierto que se suma a las discusiones entabladas cuando se conmemoraba el centenario de la revolución de 1917, pero, más allá de la celebración y la apología, *La cuestión comunista* pretende articular un balance histórico de la experiencia soviética y del marxismo en

general. Es más: Losurdo observa, en el marxismo, los elementos que confluyen en él y lo que es capaz de producir en un futuro próximo o lejano.

La primera mirada, dirigida al pasado, sitúa la experiencia del marxismo del siglo XX siempre en estrecho contacto con el siglo –fundador– anterior, en el vínculo –crítico pero profundo y esencial– con Hegel y la filosofía clásica alemana en general. Losurdo también se ocupa de su relación problemática y atormentada con el judaísmo y el cristianismo, algunos de cuyos aspectos (ante todo, el mesianismo) son de importancia crucial para entender características y mitos del propio marxismo, del movimiento comunista y del proyecto de «una sociedad poscapitalista» (*infra*, p. 226). Si la segunda mirada, esta vez hacia el futuro, no se detiene en él, no es por una coherencia temática del texto sino por una cuestión de naturaleza teórica: el marxismo de Losurdo suprime los elementos de carácter utópico o mesiánico, es decir, todo lo que remite a un futuro con las características de algo totalmente Otro con respecto a la inmanencia actual, al estado de cosas del presente, y que se realiza con inmediatez, con la sencillez y el ímpetu del advenimiento del Mesías. La inmediatez del advenimiento del mundo emancipado y la visión particular que esta *forma mentis* tiene de él –con total ausencia de conflictos y contradicciones– son los elementos centrales de un esquema utópico-mesiánico que (Losurdo insiste en ello con mucha claridad) puede tener una función positiva, de movilización, en una etapa inicial de la lucha por la emancipación, pero más adelante ya es incapaz de subsistir y tiene que dar paso a las tareas concretas de la gestión del poder, sin el cual es imposible «construir» ninguna «sociedad poscapitalista» (*infra*, ibíd.).

Llegamos así a lo que ocupa una posición estratégica en el pensamiento de Losurdo y en su replanteamiento del marxismo, que en este texto alcanza unos resultados teóricos determinantes: se trata de la cuestión del poder. La articulación de esta cuestión es, justamente, la que contiene uno de los motivos que contestan a la pregunta del inicio: ¿por qué dar prioridad a la escritura y publicación de una obra dedicada a replantear el marxismo, hoy?

Una nueva sección del proyecto para el replanteamiento del marxismo

En el escritorio de Losurdo había una versión, ya impresa, de *La cuestión comunista*, señal de que tenía la intención de publicarla próximamente.

Reconstruyendo los pasajes que han dado origen al volumen gracias al archivo facilitado por la familia Losurdo, se ha visto que es una parte específica de un proyecto mucho más amplio cuya elaboración abarca un periodo comprendido entre 2014 y 2018 e incluye: el material de un volumen de 2017, *El marxismo occidental. Cómo nació, cómo murió y cómo puede resucitar*; el texto que presentamos aquí y, en perspectiva, un volumen sobre China y los problemas relacionados con la elaboración y realización de un mundo poscapitalista. De estas tres secciones del proyecto, *El marxismo occidental* y *La cuestión comunista* tienen una gran afinidad entre sí; la tercera, solo esbozada, desarrolla un asunto específico que, según Losurdo, merecía un tratamiento aparte. Prueba de ello es que, como se desprende de un primer índice recogido en el Apéndice, un capítulo entero (el cuarto) se ha suprimido: se trata del capítulo titulado *Pensar China, volver a pensar el capitalismo*, ausente en ambas versiones del texto que ha llegado hasta nosotros (una impresa, como hemos dicho, y la otra electrónica, en un archivo creado el 26 de julio de 2014 cuya última modificación data del 17 de enero de 2017; es una versión actualizada de la primera).

En vista de lo cual, a partir del material editado y el extraído del archivo familiar, se puede afirmar que, del proyecto global sobre el marxismo occidental, parte de un plan de reflexión y replanteamiento del marxismo en general, *El marxismo occidental* y *La cuestión comunista* forman un verdadero díptico: un examen estricto, crítico, abierto del marxismo occidental. Otra sección, en cambio, en vez de observar a China –la gran protagonista actual del marxismo oriental– con referencia a Occidente, se propone centrarse en ella (aunque, naturalmente, sin aislar su experiencia). Con *La cuestión comunista*, por lo tanto, se completa el cuadro inaugurado con *El marxismo occidental*.

¿Qué es lo que se completa entonces, y cuál es el itinerario que conduce a Losurdo hasta este texto?

El marxismo occidental y *La cuestión comunista*

En *El marxismo occidental* Losurdo repasaba la historia del marxismo del siglo XX para reconstruir y comprender la separación y las fracturas entre el marxismo occidental y el marxismo oriental, dos categorías que, además de indicar directamente una localización específica, expresan, en última instancia,

dos configuraciones distintas de un mismo movimiento, más allá de su situación geográfica. El marxismo occidental representa el ala que, tanto por causas histórico-políticas como teóricas, ve cómo se esfuma una perspectiva que en Occidente resulta cada vez menos inminente. Frente a las inmensas dificultades y los trágicos conflictos que acompañan la compleja elaboración y construcción concreta del socialismo *real*, el marxismo occidental tacha al oriental de degeneración y traición del marxismo, reducido, según él, a mero *instrumentum regni* bajo el signo de ilibertad. La perspectiva eurocéntrica y/o apaciguada en el atlantismo (unas veces mal disimulada, otras explícita), que pone trabas a reconocer plenamente la legitimidad de las luchas de los pueblos coloniales por su liberación, unida al peso de la tradición mesiánica judeocristiana, le impiden al marxismo occidental no solo avanzar con éxito en Occidente sino también afrontar críticamente lo que sucede fuera de sus confines o, por lo menos, reconocer la complejidad de experiencias como la soviética y la china.

En vez de ir en esta dirección, el marxismo occidental ha liquidado como inauténtico al oriental y ha preferido verse a sí mismo como un movimiento que, alejado del poder y la consiguiente corrupción, mantiene su excelencia moral frente a los dramas del socialismo «realizado». Losurdo, sondeando en sus distintas articulaciones el marxismo que, por contraste con el «oriental», se suele presentar como «occidental», invierte el juicio. Esa falta de relación con el poder de la que alardea el marxismo occidental –llegando a asumirla como programa– y esa falta de pleno reconocimiento y plena aceptación de las revoluciones anticoloniales, han llevado a un estancamiento teórico (y, por consiguiente, también práctico). Por un lado, liquidado el poder como tal, de entrada se ha renunciado al trabajo teórico de indagación sobre su gestión y sobre los problemas que esta crea. Por otro, incluso en el campo marxista, Occidente se ha cerrado en defensa de sus propios «intereses», avalando, más o menos conscientemente, unas políticas imperialistas y neocoloniales. El resultado no ha sido, desde luego, el fin del marxismo como tal (basta con pensar en China), sino el fin del marxismo occidental. *El marxismo occidental* invitaba a recomponer la separación, la fractura entre los dos marxismos, volviendo a atar el hilo en continuidad con la línea Gramsci-Togliatti (que, sin ser desde luego marxistas «orientales», tuvieron en cuenta –y esto es lo crucial–

la enseñanza de Lenin) y elaborándola a partir de las experiencias del marxismo del siglo XX y de las experiencias y problemáticas actuales.

La perspectiva losurdiana señalaba principalmente en dos direcciones. La primera era la necesidad de confrontarse con el problema de la gestión concreta del poder; la segunda era la necesidad de adquirir una visión global de la situación en el mundo, una totalidad que nunca debía perderse de vista, pues dicha totalidad implicaba una mirada centrada no solo en Occidente, sino especialmente atenta a la cuestión colonial y, hoy, neocolonial. La reflexión de *El marxismo occidental* terminaba afirmando que las condiciones necesarias para el renacimiento del marxismo en Occidente son, por un lado, tomar conciencia de la necesidad de aprender a gestionar el poder, sin liquidar el asunto invocando una inminente extinción del estado; y por otro, reconocer plenamente las revoluciones anticoloniales y prestarles atención.

Después de repasar algunas de las modalidades esenciales que deben caracterizar el marxismo, Losurdo, en *La cuestión comunista*, cambia ahora el enfoque del problema, que sigue siendo el mismo: el replanteamiento del marxismo después del siglo XX. Cambia el enfoque porque el marxismo, ahora, se observa y confronta, ciertamente, con autores que se adscriben a él (continúa la confrontación, ya presente en *El marxismo occidental* pero no solo en él, con Badiou, Hardt, Negri y Žižek), pero también se observa y confronta con la tradición del socialismo, del socioliberalismo y el socialismo liberal (por lo tanto, con Carlo Rosselli, Bobbio, Hobson y Hobhouse) en sus distintas configuraciones, incluyendo aquellas que son especialmente sensibles a la cuestión ecológica (Caillé). El punto focal del que irradia el análisis y que ilumina desde dentro el marxismo como objeto de reflexión es, aquí, el movimiento comunista.

Losurdo analiza la historia de este movimiento a través de sus éxitos, sus derrotas, sus dilemas, sus conflictos internos, las cuestiones planteadas, conservando el resultado adquirido en *El marxismo occidental* y dándole la mayor amplitud posible: la máxima atención a la gestión concreta del poder en una situación histórica determinada, y la visión de conjunto, la totalidad. Sabemos ya que no todo el marxismo presta la atención necesaria a estos dos elementos que, concretados en *El marxismo occidental*, inspiran y recorren toda la obra de Losurdo a lo largo de toda su evolución. Ahora, en *La cuestión*

comunista, Losurdo reúne sus reflexiones sobre el marxismo, el liberalismo, el socialismo y sus combinaciones para hacer un balance de los resultados del movimiento comunista (de ahí, en el título del borrador, como ya sabemos, la referencia al horizonte de los *cien años de la revolución de octubre*) y señalar tanto sus resultados positivos, para reivindicarlos, como sus lagunas y limitaciones, para superarlas gracias a la adquisición crítica de las enseñanzas del liberalismo y el socioliberalismo. En *La cuestión comunista* confluyen y adquieren una nueva configuración unos temas presentes en toda la reflexión de Losurdo, que han marcado sus momentos importantes. Por eso puede decirse que este texto, además de continuar y completar *El marxismo occidental*, retoma, para configurarlos y articularlos de nuevo, elementos fundamentales de su pensamiento en el marco de un replanteamiento del marxismo que fija sus contenidos decisivos.

La cuestión del poder y la que hemos llamado *visión de conjunto* aparecen con una perspectiva determinada tanto en *El marxismo occidental* como en *La cuestión comunista*, donde se siguen declinando y profundizando, pero ambas tienen una base teórica concreta en el pensamiento de Losurdo, que las desarrolló hasta el punto al que han llegado en el trabajo que aquí se presenta. Veamos, pues, a grandes rasgos, su evolución.

Estructuras conceptuales, historia, praxis

Losurdo, por lo menos a partir de *La lucha de clases*, se concentró en el trabajo de reelaboración y replanteamiento del marxismo, prestando especial atención a las experiencias del siglo XX. La URSS, Vietnam, la República Popular China –creada en el siglo pasado, hoy una de las mayores potencias mundiales–, así como todas las experiencias del marxismo en Latinoamérica, a ojos de Losurdo no son la despiadada realidad de un noble ideal, lamentablemente irrealizable, sino la gigantesca tensión, el gigantesco trabajo, la expresión de un inmenso movimiento de emancipación que se mide con el hecho de otorgar derechos no solo políticos y civiles sino también económicos y sociales a grandes masas que nunca conocieron ni unos ni otros.

Es un movimiento eminente, un movimiento milenario que atraviesa la historia mundial. Durante siglos, masas enormes de hombres y mujeres estuvieron excluidas de la plena ciudadanía y, al principio de esta exclusión, lo

estuvieron del pleno reconocimiento (por lo tanto real, efectivo) de su humanidad. Relegados a la condición de continua subalternidad y considerados semejantes (cuando no iguales) a animales e instrumentos de trabajo (*instrumentum vocale*, como en la antigua Roma), son individuos que carecen del pleno reconocimiento de su individualidad, de su humanidad, de su libertad. Frente a esta situación, que atraviesa a escala planetaria milenios de historia, se reaccionó de distintos modos, con distintos grados, en distintos niveles, que en cada caso reflejan la mentalidad y la sensibilidad de una época. Estos movimientos pueden ser más o menos conscientes de su función histórica o de su área de influencia –capaz de atraer a otros grupos–, pueden tener un alcance más o menos universalista, pueden asumir –como subraya Losurdo de un modo particular en este texto– una forma religiosa o, por el contrario, más claramente política (o sea, que no confunde los dos planos). La historia de la emancipación, por consiguiente, tiene una larga duración, viene de muy lejos y en cada situación puede presentar formas distintas que conviene reconocer y distinguir. El marxismo, el comunismo, son parte de esta historia y constituyen, como lo demuestran el siglo XX y las experiencias antes mencionadas, uno de sus momentos más altos, aunque solo sea por la amplitud de la escala en que se desarrollan.

Es esto lo que Losurdo reivindica y defiende frente al liberalismo, capaz, sí, de elaborar una teorización compleja de los derechos políticos y civiles y de abordar de un modo maduro y articulado la cuestión del poder y, especialmente, de su limitación, pero incapaz, por su naturaleza, de concebir la aplicación de estos derechos y la limitación del poder de un modo realmente universal: la lucha, a partir de Occidente, por el sufragio universal (de hombres y mujeres), y la falta de un gobierno de la ley, de un estado de derecho, en las colonias, son dos caras de la misma moneda, debido al universalismo parcial del liberalismo. Un liberalismo que, sin duda, es un paso adelante con respecto a la sociedad feudal y a su mercado cerrado (son famosas pero poco consideradas por los marxistas «ortodoxos» las páginas del *Manifiesto del partido comunista* en que Marx y Engels reconstruyen la ascensión de la burguesía y ponen en evidencia su carácter progresivo); pero en el liberalismo los hombres libres y propiamente tales suelen ser exclusivamente blancos y propietarios.

En *Contrahistoria del liberalismo* –un texto fundamental– Losurdo mostraba que liberalismo y esclavitud moderna habían surgido a la vez e iban de la mano. ¿Cómo era posible? La causa profunda era el universalismo más o menos de fachada del liberalismo. Y al mismo tiempo –un pasaje y un resultado teórico decisivo– Losurdo enucleaba una herencia que la tradición marxista adoptaba y asimilaba críticamente: la parcialidad del universalismo burgués no implicaba liquidar el universalismo, los derechos políticos y civiles (los «derechos burgueses»), no implicaba pasar por alto, incluso con arrogancia, la cuestión del poder y de su limitación. Al contrario, para el marxismo había que liberar al liberalismo de su parcialidad, y era justamente el marxismo, auténticamente universalista, el que podía realizar lo que el liberalismo había hecho solo en parte, manteniendo a los subalternos al margen. Y en aquel texto Losurdo destacaba otro aspecto de gran importancia para entender la historia del liberalismo y los mecanismos que lo mueven, extrayendo de él una lección para el marxismo: lejos de la fábula de un liberalismo que amplía automáticamente su radio de acción, lo que ha ocurrido en realidad es que ha asimilado la carga universalista de los movimientos socialistas y comunistas al extremo de modificar su propia configuración.

Este movimiento, complejo, lleno de influencias mutuas, irrita a dos clases de «puristas». La primera es la de los liberales, según los cuales el socialismo y el comunismo «contaminan» el liberalismo, que debería volver a sus orígenes, es decir, a un universalismo mermado desde el principio por la exclusión de una inmensa mayoría a la que no se le reconoce plena humanidad. En el otro bando están los «puristas» marxistas, para quienes no solo es un fastidio que ciertos logros se hayan realizado bajo la égida del liberalismo (para ellos importa más la etiqueta que el resultado en sí), sino que ante la mera idea de «contaminar» la revolución proletaria con contenidos burgueses gritan ¡traición! y temen que su espléndida visión del futuro se eche a perder. Lástima que solo sea una «visión» y que ni siquiera el orden neoliberal, que de hecho quiere volver al liberalismo de los orígenes, les convenza de que la historia no produce situaciones «puras». Porque el liberalismo de los orígenes adolece de la estratificación y los *status* jurídicos diferentes y exclusivistas medievales y se injertó en ellos, llevando su marca, y el liberalismo de los orígenes en versión neoliberal, al tener tras de sí la fase del liberalismo que ha asimilado aspectos

socialistas y comunistas, no es progresivo (como el de los orígenes con respecto al orden feudal) sino regresivo (porque se instaura desmantelando el progreso anterior). Sea como fuere, tampoco funciona como un sistema «puro». Como «restaura» un sistema que se halla en una condición histórica distinta de la que toma como referencia, está en continua contradicción consigo mismo: no puede eliminar el sufragio universal y entonces trata de neutralizarlo; no puede negar el reconocimiento de los derechos universales del hombre a escala global, pero los emboza ideológicamente y practica su abolición; no puede renegar de la idea de mercado libre pero, para proteger los monopolios impone aranceles. En todo caso, aunque la relación de fuerzas no es equitativa, el orden neoliberal tiene que saldar cuentas con un mundo en el que algunas ideas y algunos logros, al menos de cara a la galería, no son negociables, por lo que ni siquiera en su momento de mayor éxito (quizá en fase menguante) se puede aplicar en su forma pura.

Pero el gran ausente de ambas posiciones, que querrían presentarse como puras, auténticas, es el sentido histórico, sobre el que Losurdo hace continuo hincapié. La invitación de Losurdo a liberarse de la idea de un marxismo auténtico porque es puro, porque no está contaminado por el pasado «burgués», está en línea –si realmente se quiere ser «ortodoxos»– con Lenin y Gramsci, y también con Marx y Engels, quienes –aunque con importantes oscilaciones, no caigamos también nosotros en la «pureza» suprimiendo la complejidad– invitaban a construir una sociedad más avanzada que la burguesa, a ser «herederos de la filosofía clásica alemana» (Engels, 1976, p. 78), que no era precisamente ajena al elemento «burgués».

Losurdo se tomó en serio esta orientación de Engels, lo que explica la base teórica de la reflexión sobre el poder, la sociedad poscapitalista y la totalidad política y social que atraviesa toda la obra de Losurdo y le lleva al replanteamiento del marxismo característico de la última fase de su pensamiento, que tiene un hito importante en este libro. Porque Losurdo fue un intérprete excepcional tanto de Kant como de Hegel, autor que ha influido profundamente en su pensamiento. De Hegel (entre los textos más importantes cabe señalar *Hegel e la libertà dei moderni*, *Hegel e la Germania*, *L'ipocondria dell'impolitico*), Losurdo destacó los aspectos decisivos que le vinculan a los momentos avanzados de la modernidad, y en su obra demostró

la validez y actualidad de los instrumentos conceptuales hegelianos. De Kant, Losurdo documenta (en *Autocensura e compromesso nel pensiero politico di Kant*) que su pensamiento político debe leerse en conexión con la revolución francesa y en defensa de sus resultados (en este sentido, aunque hay que situarla en su contexto, la crítica que hace Engels a Kant en *Feuerbach* debe considerarse excesivamente unilateral). Y el pensamiento de Hegel es la estructura conceptual a partir de la cual Losurdo elabora dos aspectos decisivos de *La cuestión comunista*: la totalidad y la modalidad del paso a la sociedad poscapitalista.

El primer aspecto –la totalidad– es, en Hegel, la visión de conjunto que es lo Absoluto (dicho sea de paso, habría que revisar la idea de Absoluto hegeliano como estasis y/o «cierre» del sistema, negación del movimiento), totalidad que Losurdo declina como totalidad política y social, como espíritu objetivo. Lo cual le permite abordar con claridad y coherencia, sin oscilaciones, la cuestión colonial, que Lenin señala con lucidez y decisión cuando invita a los pueblos coloniales a salir de la condición subalterna impuesta por el sistema imperialista. Losurdo insiste en este aspecto también, y sobre todo, en este volumen: «lo mismo que la edificación del estado social, el proceso de descolonización tampoco puede concebirse sin el impulso y la contribución del movimiento comunista» (*infra*, p. 35). Ambos son posibles porque en su conjunto se cumple la totalidad política y social: a escala nacional surge el estado social, a escala internacional la lucha por la descolonización.

El segundo aspecto que tiene un fundamento hegeliano es la solución losurdiana a la oscilación marxista (presente justamente a partir de Marx) entre visión histórica y escatológica: este aspecto es la dialéctica. Para concebir la sociedad poscapitalista no hay que «imaginar el orden nuevo como la negación abstracta y no dialéctica del ordenamiento existente» (*infra*, p. 166). La dialéctica, que es movimiento, no procede por grados cero que interrumpen, rompiéndolo, el *continuum* histórico. Esto significa que Losurdo descarta cualquier mesianismo (aunque comprende sus motivaciones profundas: en este texto puede leerse una espléndida confrontación de Losurdo con Benjamin), pero significa también que, en el movimiento dialéctico, la verdad del pasado se combina con las instancias nuevas, y el «orden nuevo» no es nunca una perfecta *novitas* sino un conjunto, en un nivel más alto, de pasado y presente ya

proyectados en el futuro. Así es como el marxismo puede ser el heredero de los mayores logros del liberalismo. Losurdo hace suyo lo que expresara Lucio Lombardo Radice: «El mundo evoluciona, pero el nuevo mundo recoge las verdades del mundo que se desvanece» (*infra*, p. 212).

Movimiento comunista y lucha por el reconocimiento

Losurdo templa su posición confrontándola con la filosofía clásica alemana, el pensamiento liberal (Locke, Tocqueville), el marxismo, Nietzsche y Heidegger: es en este nivel donde sitúa el plano de la reflexión y el debate, y es en este nivel donde hay que situarse para entenderlo. La reflexión filosófica y la reflexión histórico-política se aluden mutuamente porque una constituye la otra, una da forma a la otra. Es en este plano donde se despliega su lectura del marxismo del siglo XX sin excluir de él ninguna fase, aunque sea tan difícil y controvertida como la que repasa en su *Stalin*, que no rehúye una materia incandescente donde las haya. El horizonte conceptual de Losurdo es el de un replanteamiento global del marxismo que no parte de una teoría que se remita a una «pureza» originaria, sino del entrelazamiento –en la realidad, a veces trágica– de teoría y praxis, en la tensión de la teoría que se hace praxis en unas circunstancias históricas concretas: en la *dura* realidad, podríamos decir.

Solo mirando bien a la cara la gloria y el horror de la historia se puede extraer de ella la enseñanza más incisiva. La reconstrucción en todas sus dimensiones de la historia del movimiento comunista no está orientada a la apología ni a la execración, actitudes que no tienen en cuenta la totalidad –de nuevo este término– de un movimiento, de una fase histórica, de un proceso histórico en su conjunto. La visión de conjunto es la que permite realmente hacer un balance completo, comprender una fase histórica y los movimientos que la animan y protagonizan.

Una visión de conjunto es la que permite advertir que el liberalismo clásico elabora derechos individuales cuya validez –de hecho– queda limitada, de entrada, a los hombres, blancos y propietarios. Esta misma visión permite observar el doble rasero metrópoli/colonias en sus distintos aspectos, desde el de la época colonial e imperialista hasta el neocolonialismo y el imperialismo contemporáneos. Y una visión de conjunto permite ver las tragedias y responsabilidades del socialismo real, sobre las que insiste continuamente la

crítica dominante: no se trata de negarlas, es más, para pensar y replantearse el marxismo hay que tenerlas bien presentes y no apartarlas en nombre de la «pureza» de la teoría. Pero la visión de conjunto presenta un panorama mucho más articulado que el dominante, lo que permite hacer un balance muy distinto. El marxismo del siglo XX, además de ser un componente esencial y decisivo en la lucha y derrota del nazifascismo, fomentó la adquisición de conciencia política a una escala inédita, impuso una agenda política al Occidente liberal mediante el estado social (que por algo el neoliberalismo se apresura hoy a desmantelar en lo posible), e incitó –a partir de Lenin– a los pueblos coloniales a librarse de la condición subalterna y luchar por su independencia política y económica.

Sin el movimiento comunista –y este es el punto central de la reflexión de Losurdo, en el que insiste mucho– no se concibe la revolución anticolonial mundial que se desarrolló con éxito en el siglo XX. Y sin el movimiento comunista no se concibe que millones de individuos, hasta entonces considerados *figuras de fondo* de la historia, adquiriesen plena dignidad humana (nunca más *instrumentum vocale*) y por consiguiente derechos (políticos, civiles, económicos y sociales). Grandes masas de individuos, meros *objetos* de la visión patronal del mundo, pasan a ser *sujetos* de derechos. Es una lucha por el reconocimiento (aún pendiente, como podemos comprobar) que tiene uno de sus momentos más intensos en el siglo XX, y el movimiento comunista ha hecho una contribución esencial a esta lucha. Son *esta* lucha, *esta* historia, *esta* contribución lo que Losurdo –sobre todo en este texto– quiere reafirmar frente a su silenciamiento o a la crítica disolvente que descalifica como mera utopía, una utopía que produce crímenes y horror, al movimiento comunista y sus aspiraciones. Pero se trata de una historia noble que, como todo lo humano, tiene sus luces y sus sombras; no es de recibo utilizar las segundas para atenuar las primeras hasta velarlas por completo.

El marxismo, hoy

Esta es la herencia del movimiento comunista que presenta Losurdo para replantearse el marxismo, para relanzar una perspectiva de praxis concreta. El marxismo, además de confrontarse con otras tradiciones más o menos afines a él, también debe confrontarse consigo mismo. Su potencial emancipador no se

ha agotado, como tampoco ha acabado, ni mucho menos, la lucha por el reconocimiento fuera y dentro de Occidente (que debe colocarse en una visión de conjunto y no concebirlo como un espacio privilegiado de libertad).

En el momento en que escribo el mundo se enfrenta a una pandemia global. Al estar inmersos en ella, sería imprudente hacer un análisis de la situación que pretenda ser profundo. Con todo, lo menos que se puede decir –y que guarda relación con nuestro tema– es que lo que ha aguantado y aguanta firme en el sistema mantiene vínculos fuertes y constitutivos con el estado social (la sanidad pública, sin ir más lejos). Por el contrario, el neoliberalismo, sucesor directo del liberalismo, se ha mostrado incapaz de defender cabalmente sus principios: protege la libertad, sí (de una élite) y la propiedad (de una élite), pero no protege bien la vida (ni siquiera la de las élites, aunque estas tienen acceso a tratamientos inalcanzables para los demás). Es decir, que ni siquiera en la configuración más restringida (una élite), que es la suya, consigue el neoliberalismo defender la vida; no le da prioridad porque, en realidad, la subordina a la ganancia. En la emergencia, el sistema se muestra inadecuado: la naturaleza reactiva la historia.

Frente a esta reactivación, que nunca es inmediatamente solución, pero es inmediatamente crisis, el marxismo no puede quedarse mirando. La pandemia no es la causa de la crisis (naturaleza e historia se pertenecen mutuamente pero, por eso mismo, no se confunden): la crisis, ya en curso, se agudiza con la emergencia. ¿Puede el marxismo –observador atento de los mecanismos del capital– hacer una contribución o tener un papel no minoritario (o por lo menos no nulo) cuando el orden neoliberal choca, en la emergencia sanitaria mundial, con sus propios límites? ¿Se puede salir de la crisis –que no es, insistimos, la contingencia del covid-19, sino estructural del capital– sin la contribución del marxismo?

En plena crisis (ahora ya no nos referimos, conviene aclararlo, a la pandemia actual), el marxismo occidental –o por lo menos el marxismo que presenta las características sometidas a crítica por Losurdo– no puede seguir imaginando alternativas, soñando con mundos posibles, basándose en subjetividades voluntaristas; conviene despertar de las regiones del sueño y aterrizar en las de la realidad, estrechamente controlada por quien organiza el sistema que se pretende superar.

Y aquí la enseñanza de Losurdo –central en este texto– es esencial: los subalternos no están acostumbrados a gestionar el poder ni se les ha educado para eso, de modo que, debido a su aversión a un sistema determinado, rechazan el poder en sí mismo. El resultado no es la desaparición del poder ni menos aún la superación del sistema apoyado en él, sino la continuidad de la condición de subalternos. Si Lenin invitó al movimiento comunista a superar infantilismos (es el sentido de *El izquierdismo, enfermedad infantil del comunismo*), cabe añadir a dicha invitación, de acuerdo con Losurdo, la de superar las etapas adolescentes, empezando por el «rebeldismo».

La cuestión comunista –tal es el motivo de replantearse el marxismo hoy– enuclea y discute (y abre a la discusión) una serie de elementos, no para imaginar, anhelar «una sociedad poscapitalista y postimperialista», para soñar con ella, sino para «construirla» (*infra*, p. 226). La imaginación, el sueño y el anhelo son posibles y necesarios, pero no como fines en sí mismos. Lo que se ha imaginado, soñado o anhelado tiene que encaminarse a su realización. En su encuentro con la *diferencia* de la que también se origina –la realidad– cambiará inevitablemente sus rasgos, pero este es el único modo de que la realidad también cambie los suyos.

Quiero dar las gracias a la esposa de Domenico Losurdo, Erdmute Brielmayer, a su hijo Federico y a Stefano G. Azzarà por su aportación económica para el estudio de los materiales del Archivo de Domenico Losurdo (el grupo de investigación intrauniversitario «Domenico Losurdo», Dipartamento di Studi Umanistici, Università degli Studi di Urbino Carlo Bo, está ya trabajando con los inéditos losurdianos). Vaya también mi agradecimiento a Gianluca Mori y Alessandra Zuccarelli, de la editorial Carocci, por haber acogido inmediatamente y con sincera participación este proyecto.

Permítaseme también expresar mi enorme gratitud a Erdmute Brielmayer y Federico Losurdo por haberme encomendado la edición de esta obra, un gesto que me honra profundamente. Mi trabajo de edición lo dedico al recuerdo, siempre vivo, de Domenico Losurdo, maestro de pensamiento y de método.

Otoño de 2020

Referencias bibliográficas

Engels F. (1976), *Ludwig Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca* (1886), Editori Riuniti, Roma (2ª ed.).
Lenin V. I. (1974), L'estremismo, malattia infantile del comunismo (1920), Editori Riuniti, Roma (3ª ed.).
Losurdo d. (2007), *Autocensura e compromesso nel pensiero politico di Kant* (1983), Bibliopolis, Nápoles.
——— (2011), *Hegel e la libertà dei moderni* (1992), 2 vols., La scuola di Pitagora, Nápoles.
——— (1997), *Hegel e la Germania. Filosofia e questione nazionale tra rivoluzione e reazione*, Guerini, Milán.
——— (2001), *L'ipocondria dell'impolitico. La critica di Hegel ieri e oggi*, Milella, Lecce.
——— (2005), *Controstoria del liberalismo*, Laterza, Roma-Bari.
——— (2008), *Stalin. Storia e critica di una leggenda nera*, Carocci, Roma.
——— (2013), *La lotta di classe. Una storia politica e filosofica*, Laterza, Roma-Bari.
——— (2017), *Il marxismo occidentale. Come nacque, come morì, come può rinascere*, Laterza, Roma-Bari.
Marx K., Engels F. (2003), *Manifesto del partito comunista* (1848), Laterza, Roma-Bari (4ª ed.).
Immerwahr d. (2020), *How to Hide an Empire. A Short History of the Greater United States* (2019), Vintage, Londres.

Advertencia

El texto que se presenta aquí es la última versión del archivo cuyo título de trabajo es *La cuestión comunista a cien años de la revolución de octubre*: es la obra que Domenico Losurdo tenía intención de dar a la imprenta después de *El marxismo occidental*. El archivo, exceptuando la supresión del cuarto capítulo y la brevedad de las *Conclusiones*, tiene muy pocas lagunas (señaladas, una a una, en el texto), por lo que se puede considerar una versión casi definitiva de la obra.

Las notas del editor literario están entre corchetes y con la indicación *N. del E.* Los añadidos y enmiendas más importantes se han discutido con Erdmute Brielmayer y Federico Losurdo.

Además de los índices (reunidos aquí en el *Apéndice*), en el archivo original también figura una bibliografía, revisada por el editor literario, quien por su parte ha confeccionado el Índice onomástico, que faltaba

Prólogo
«Antitotalitarismo» y anticomunismo como doctrinas de estado

Se ha producido un cambio radical con respecto al clima ideológico dominante en torno a 1989. En aquellos años circulaba una viñeta en la que se veía a Marx exclamando: «¡Proletarios de todos los países, perdonadme!». La historia –nos aseguraban– había terminado sustancialmente, había llegado a su meta con el triunfo del capitalismo, de modo que al filósofo que, más que ningún otro, había intentado trazar una alternativa al sistema dominante, no le quedaba más que avergonzarse. El sistema, presentado como el mejor de los mundos posibles, estaba a salvo de las crisis recurrentes y devastadoras sobre las que Marx había llamado la atención. Menos de veinte años después, con el estallido de una crisis que se ha comparado con la Gran Depresión, los mismos analistas del mundo económico y financiero occidental acudían para orientarse, si no al coautor (con Engels) del *Manifiesto del partido comunista*, en todo caso al autor de *El capital*: prácticamente pedían perdón al filósofo que antes aparecía como un penitente imperdonable. ¿Quién mejor que él podía explicar la *crisis* que, pese a todas las ilusiones y promesas, volvía a golpear al sistema capitalista provocando miseria y desesperación masiva?

La *crisis* agudizó la polarización social característica de la sociedad capitalista, con una colosal redistribución de la renta, pero a favor de las clases privilegiadas, que se enriquecieron más aún, recurriendo muchas veces a métodos simplemente escandalosos. Estamos en presencia de una lucha de clases emprendida desde arriba por las élites privilegiadas, según la explicación de estudiosos y analistas que forman parte del *mainstream*, e incluso de hombres de negocios que, por definición, forman parte del sistema que ellos mismos critican. ¡Es así como, además de *El capital*, se ha vuelto a descubrir el *Manifiesto del partido comunista*!

Dos años después de 1989, acompañando a la disolución de la Unión

Soviética, estalló la primera guerra del Golfo. El ataque de una poderosa fuerza encabezada por Estados Unidos contra el Irak de Sadam Hussein, aprobado sin problemas por el Consejo de Seguridad de la ONU, fue acogido por una amplia opinión pública como la llegada del Nuevo Orden Internacional. A partir de entonces el gobierno de la ley –aseguraban los líderes e ideólogos de Occidente– se implantaría también en las relaciones entre estados; el flagelo de la guerra estaba destinado a reducirse de un modo radical o incluso a desaparecer. La historia se encaminaba realmente hacia un final feliz, con la implantación del mejor de los ordenamientos posibles en el ámbito interior e internacional.

La segunda ilusión resultó tan efímera como la primera. El siglo XX terminó con la guerra contra Yugoslavia, desencadenada por Occidente y la OTAN sin la autorización del Consejo de Seguridad y en abierta vulneración de la legalidad internacional. Estados Unidos aprovechó para crear la gigantesca base militar de Camp Bondsteel, sólidamente implantada en los Balcanes, que apuntaba amenazadoramente a Europa Oriental y a Rusia. Cuatro años después estalló la segunda guerra del Golfo, que además de no estar legitimada por la ONU tropezó con la oposición de dos importantes países occidentales y miembros de la OTAN, Francia y Alemania. Era el desmentido brutal de la promesa de un Nuevo Orden Internacional basado en la implantación del gobierno de la ley en las relaciones entre estados; era la imposición sin tapujos de la ley del más fuerte.

Fueron muchos los intelectuales y las personalidades políticas que llamaron a someterse respetuosamente a la «lógica del *imperialismo*», «del *neoimperialismo*», o los que, sin el menor pudor, proclamaron el triunfo del «*imperialismo* occidental», más concretamente del estadounidense. Un historiador cosechó un éxito extraordinario con su alabanza del imperio británico, volviendo la mirada al pasado, o del imperio estadounidense, volviéndola al presente (cf. Losurdo, 2013, pp. 260-267). Cierto es que tampoco faltaron las opiniones que cuestionaban los motivos reales de la intervención estadounidense en Afganistán, una aparente respuesta al ataque contra las Torres Gemelas de Nueva York: «Creo que sería más adecuado afirmar que los ataques terroristas no iban dirigidos contra la libertad o los ideales estadounidenses, sino contra la política estadounidense, contra el

imperialismo estadounidense, sobre todo en Oriente Próximo». Quien así se expresaba era un eminente historiador inglés de las doctrinas políticas, Quentin Skinner (en Passarini, 2001). No era una voz aislada. Demos la palabra a otros dos estudiosos, esta vez estadounidenses: «La guerra americana contra el terror es una reedición del *imperialismo*» (Ignatieff, 2002, p. 11); Washington –observaba a su vez Anatol Lieven– ejerce un «*imperialismo* cada vez más explícito» (en Lewis, 2002, p. 6). Varias personalidades políticas de primer plano llegaron a la misma conclusión: Ted Kennedy guardaba las distancias con el «nuevo *imperialismo*» de Washington (en Molinari, 2002) y el canciller alemán Helmut Schmidt denunciaba con fuerza la «tendencia estadounidense al unilateralismo e incluso al *imperialismo*» (Schmidt, 2002).

Crisis repetidas del capitalismo, *lucha de clases*, *imperialismo* y, asociadas a ellos, guerras y amenazas de guerra: la evolución de la situación económica y política señaló, a la atención de un público amplio, tres categorías centrales del ideario de Marx y Lenin. A veces, en el transcurso del debate entablado, llegó a hacerse un balance ecuánime, no maniqueo, del papel histórico del movimiento inspirado en Marx y Lenin. Estudiosos eminentes, de procedencias y tendencias distintas (el estadounidense Joseph E. Stiglitz, premio Nobel de economía, el francés Thomas Piketty, autor neomarxista de un superventas internacional –Piketty, 2013–, el alemán Jens Jessen, destacado colaborador del semanario liberal *Die Zeit*), con distinto lenguaje, reconocieron que el hundimiento del socialismo en Europa del Este había allanado el camino a la reacción «ultraliberal», había sido un retroceso con respecto al «gran salto adelante en materia de justicia social» impulsado por la revolución de octubre y había sancionado el dominio absoluto de la riqueza sobre la vida política. En general, cundieron las voces que denunciaban una democracia (en Occidente, y sobre todo en su país-guía) dominada por los grandes bancos y las grandes fortunas, una democracia transformada en «plutocracia». ¿No es este, acaso, el principio inspirador de la crítica que hacen Marx, Engels y Lenin al mundo liberal-burgués? (cf. Losurdo, 2014a, pp. 20-26).

En cuanto a las relaciones internacionales, los mismos defensores e ideólogos del ordenamiento existente acabaron reconociendo, de forma indirecta e involuntaria, el papel histórico positivo del movimiento comunista. Da que

pensar el modo en que un ilustre político y estratega estadounidense describe el hundimiento del sistema colonial: desde el final de la segunda guerra mundial, dando señales de «creciente agitación», los pueblos coloniales enarbolaron la bandera de la «emancipación nacional». Por otro lado, el apoyo que les brindó de la Unión Soviética «en el plano ideológico e incluso en el militar hacía que la represión fuese demasiado costosa», pues la «guerra del pueblo» era capaz de enfrentarse eficazmente a la superioridad tecnológica de Occidente. Atrás habían quedado los tiempos en que las bajas en las luchas entre nativos y grandes potencias conquistadoras estaban «en razón de 100 a 1» desfavorable a los primeros (Brzezinski, 2012, pp. 14 y 34).

Por lo tanto, lo mismo que la instauración del estado social, el proceso de descolonización tampoco puede concebirse sin el impulso y la contribución del movimiento comunista. Son dos méritos innegables, al menos para los que no añoran el antiguo régimen, con su dominio colonial ejercido por la raza blanca (que en Estados Unidos incluía una discriminación omnipresente contra los negros), su miseria masiva y su plutocracia.

Hay condiciones para entablar un debate nuevo sobre el «socialismo real» o, por lo menos, sobre los autores en los que se inspiró, un debate sobre Marx y Lenin aligerado del peso de la guerra fría. Pero se interpone un fenómeno inesperado y a primera vista sorprendente: en la Unión Europea, y sobre todo en los países de Europa Oriental, pese a la frenética agitación de la bandera de la libertad, se advierte una tendencia cada vez más clara a la criminalización no solo del movimiento comunista sino incluso de las *ideas* que hacen referencia al comunismo. Ha sido Polonia la que ha ido más lejos en esta dirección y ha prohibido la «propaganda del comunismo». Como se ve, el delito se define en términos bastante vagos, que dejan un amplio margen a la interpretación y la arbitrariedad: ¿se acusará también a los editores y actores demasiado complacientes con Bertolt Brecht quien, ya en el título de una poesía, pronuncia el *Elogio del comunismo*? Puestos a ser ecuánimes, el rigor de la ley debería caer también sobre los editores de Pablo Neruda y Nazim Hikmet, por citar solo a los poetas comunistas de más fama internacional. ¿Y por qué limitarse a la poesía? Tampoco deberían librarse quienes se obstinan en reeditar y admirar públicamente el *Manifiesto del partido comunista* y a sus autores, Marx y Engels. De seguir así el índice de autores prohibidos puede alargarse

desmesuradamente.

En Polonia –pero también en Letonia, Lituania y otros países de Europa Oriental– está prohibida la exhibición pública de símbolos comunistas. Un autor austriaco que ha estudiado en detalle esta legislación, comenta: para ser coherentes, también debería estar prohibida la bandera nacional de Austria, en la que sigue figurando la hoz y el martillo, símbolo utilizado por generaciones de comunistas (Hofbauer, 2011, pp. 244-245).

No se reprime únicamente a individuos o grupúsculos minoritarios. En la República Checa se ha condenado a la clandestinidad a la organización juvenil de un partido, el comunista, que en las elecciones legislativas de 2006 cosechó el 12,8 % de los votos. En Ucrania, después de que sus representantes en el parlamento fueran intimidados y golpeados y algunos de sus militantes, secuestrados, torturados y asesinados, el partido comunista, que la última vez que había podido presentarse a unas elecciones parlamentarias (2012) había obtenido más del 13 % de los votos, fue ilegalizado. En Lituania y Letonia también hay persecución contra los comunistas. Todo ello sin que en la Unión Europea y Occidente hayan protestado quienes se erigen en campeones de la causa de la democracia y los derechos humanos.

La criminalización de los comunistas no se limita a Europa Oriental. En Alemania nunca se ha revocado la ley que en los años de la guerra fría arrojó a la cárcel a obreros, empleados e intelectuales o, en el mejor de los casos, impidió que los sospechosos de ser comunistas tuvieran un empleo o hicieran carrera en los colegios, las universidades, el servicio de correos y el sector público en general. Esta legislación, momentáneamente superflua debido al fuerte reflujo del movimiento comunista, podría volver a aplicarse en una situación distinta y más desfavorable a las clases dominantes. Por el momento, el grupo parlamentario de la Izquierda (*Die Linke*) está sometido a un estricto control de los servicios encargados de la «defensa de la constitución»: el poder se reserva el derecho a deslegitimar y prohibir a los sospechosos de «extremismo», es decir, de comunismo («Die Welt Kompakt», 2013).

Quede claro: la persecución anticomunista en el Occidente liberal dista mucho de ser una novedad, como acabamos de ver en el caso de Alemania. No es un caso aislado. Durante mucho tiempo Estados Unidos ha promovido o impuesto en Latinoamérica y otras partes del mundo la ilegalización de los

partidos comunistas o unos golpes de estado que para los militantes comunistas han significado no solo la cárcel, sino también la tortura y la muerte. No es algo que suceda exclusivamente en el Tercer Mundo o en países que, como Grecia, están situados en la periferia europea. Si la «estrategia de la tensión» que ensangrentó Italia durante muchos años hubiera logrado sus objetivos, se habría desatado una despiadada persecución contra los militantes del partido comunista más fuerte de Occidente. Todo en nombre de la «seguridad nacional», que imponía la neutralización preventiva de los agentes potenciales de una temida agresión procedente de Moscú.

Hoy en día el panorama internacional ha cambiado mucho. La Unión Soviética ya no existe y la persecución anticomunista ya no se ejerce en nombre de la seguridad, sino de la memoria de las víctimas. El delito de comunismo es hoy más que nunca un delito de opinión.

La Unión Europea, lejos de oponerse a estas normas y tendencias que, como hemos visto, se han impuesto sobre todo en Europa Oriental, las legitima y consagra con el pretexto de que hay que condenar de un modo ecuánime, en el plano moral y judicial, tanto el totalitarismo nazi como el soviético. Sobre esta base la República Checa castiga con el rigor de la ley a todo aquel que ose pronunciar o sugerir una «justificación del genocidio comunista», sin molestarse en precisar lo que significa esta expresión; lo importante es establecer, también en el plano jurídico, la perfecta igualdad entre dos monstruos, ambos totalitarios y genocidas.

El colmo de lo grotesco lo tenemos en Lituania: quien apruebe, niegue o minimice el totalitarismo nazi o soviético puede ser condenado a dos años de cárcel, y hasta aquí se trata de una regla o tendencia general. Pero el peso de la ley también recae sobre quien apruebe, niegue o minimice «la agresión soviética de los años 1990-1991». ¿A qué se refiere? Se trata del movimiento secesionista de principios de 1991, cuando Lituania aún formaba parte de la Unión Soviética. El 13 de enero, en Vilnius, la capital del país, fuerzas especiales del ministerio del Interior enviadas por Gorbachov recuperaron el control de la televisión oficial. La dura represión dejó un saldo de 14 muertos: al menos esta es la versión oficial de lo ocurrido el «domingo de sangre de Vilnius». Quienes pongan en duda esta versión y las formas, la secuencia o el alcance de la «agresión soviética de 1990-1991» pueden ser sancionados por la

ley y en todo caso expuestos al escarnio público por la ideología dominante. Según proclaman insignes personalidades políticas lituanas, sería como negar o restar importancia al «holocausto» judío. Salta a la vista la inanidad de la comparación. Si una represión saldada con la muerte de 14 personas es un «holocausto», ¿qué decir del terror sanguinario y las prácticas genocidas de países europeos como Francia y el Reino Unido cuando, ya en la segunda posguerra, trataron de mantener el orden colonial en Vietnam, Argelia o Kenia? Custodiar la memoria de las víctimas es loable, pero ¿por qué se excluye del recuerdo y el homenaje a las víctimas del colonialismo europeo? En su día, los comunistas fueron casi los únicos que salieron en su defensa. Las consecuencias de este olvido son muy graves. Baste recordar la agresión neocolonialista de 2011 contra Libia, protagonizada por Francia, el Reino Unido e Italia (además de Estados Unidos, por supuesto). Por decirlo con palabras de un ilustre filósofo: «Hoy sabemos que la guerra ha causado al menos 30.000 muertos, frente a las 300 víctimas de la represión inicial» perpetrada por Gadafi (Todorov, 2012). Si poner en duda la versión oficial de la represión que en 1991 causó la muerte de 14 personas en Lituania se paga con la cárcel, ¿a qué penas deberían ser condenados los responsables de la Unión Europea y la OTAN que siguen tratando de ocultar o silenciar la masacre libia e incluso se declaran orgullosos de haber puesto en movimiento la máquina de guerra que la provocó?

En realidad, el significado real de la prohibición de poner en duda la fecha sagrada del nuevo calendario post-soviético en Lituania queda en evidencia con el juicio contra el presidente del Frente Popular Socialista, condenado por defender una tesis diferente. Según él, quienes abrieron fuego contra los manifestantes el «domingo sangriento de Vilnius» no fueron agentes rusos, sino agentes provocadores lituanos que pretendían provocar una oleada de rabia, el «terrorismo de la indignación» necesario para que el movimiento secesionista se ganara a la opinión pública interna e internacional, saliéndose con la suya. Como demuestra lo ocurrido en Ucrania en febrero de 2014, el recurso a los agentes provocadores es una práctica consolidada de las operaciones de cambio de régimen emprendidas por Occidente;[1] pero en Lituania indagar sobre esta práctica es un delito (Hofbauer, 2011, pp. 242-247). El antitotalitarismo y el anticomunismo son una doctrina de estado impuesta y protegida por la ley, y la

criminalización del comunismo, además de falsificar la historia, vulnera las reglas de la democracia y recurre a prácticas (como la escenificación de provocaciones sangrientas) y a una *Realpolitik* de un cinismo sin límites.

¿Se respeta, por lo menos, el cacareado principio de combatir con el mismo rigor los dos totalitarismos? Es significativa la actitud de la Unión Europea ante el cambio de régimen de febrero de 2014 en Ucrania. Un prestigioso diario italiano describe así a varios de los principales protagonistas del golpe de estado: son movimientos con fuerte presencia en la calle y buena representación en el parlamento, pero sus «raíces se hunden todavía en la segunda guerra mundial, cuando los nacionalistas ucranianos y nazis coincidieron en el terreno común del anticomunismo y el antisemitismo»; una colaboración que se concretó en «matanzas» y en la creación de una «división SS» que aún hoy recibe homenajes (Valli, 2014). Gracias al cambio de régimen, que fue un golpe de estado apoyado (por no decir fomentado) por la Unión Europea y Estados Unidos, este movimiento de clara tendencia neonazi pasó a ser una importante fuerza de gobierno.

Lo mínimo que puede decirse es que no se trata por igual a los dos monstruos totalitarios. La doctrina de estado antitotalitaria, reforzada durante la ofensiva neoliberal y neocolonial, ataca ante todo las ideas comunistas, las del movimiento que inspiró y encabezó la lucha por el estado social y contra el dominio colonial. Quienes pretendan reanudar esta lucha no pueden soslayar al comunismo. ¿Es lícito, en el plano moral y político, reivindicar la herencia crítica de un movimiento criminalizado por un antitotalitarismo erigido en doctrina de Estado?

En el mundo islámico más expuesto al fundamentalismo cada vez cunden más las normas y las condenas por apostasía y blasfemia. Occidente tiene una actitud burlona y despectiva frente a este fenómeno, ¡pero no se priva de imitar las prácticas que con tanta elocuencia condena!

---

1. Sobre el golpe de estado y el cambio de régimen en Ucrania cf. *infra*, pp. 209-10. Cf. también Losurdo (2014a, pp. 121-126) para el recurso a agentes provocadores e ibíd., pp. 71-110, para la categoría de «terrorismo de la indignación».

1
¿El comunismo como «utopía invertida»?

«Antitotalitarismo» y autoabsolución del Occidente liberal

Justo cuando se tiende a imponer por ley la doctrina antitotalitaria, en el plano científico resulta cada vez más evidente el «deterioro del paradigma totalitario» (Panaccione, 2006, p. 369). Sí, historiadores eminentes y de distintas tendencias se ven obligados a tomar nota de dicho deterioro partiendo de la propia concreción de la indagación histórica. La teoría vulgar del totalitarismo cuenta la historia de una sociedad liberal y democrática que progresaba apoyada en el gobierno de la ley hasta que, de un modo repentino y misterioso, fue atacada primero por el monstruo totalitario soviético y luego por el monstruo totalitario nazi, ambos caracterizados, a lo largo de toda su existencia, por una dictadura terrorista y omnipresente, pero al final ambos vencidos, el primero en 1945 y el segundo en 1991. Como historieta edificante no está mal, pero ¡qué lejos de la realidad histórica!

Hoy por hoy lo primero que cabe cuestionar es la datación. La categoría de «totalitarismo», ya de por sí problemática y de «un valor rigurosamente limitado», en ningún caso puede aplicarse a «los sistemas comunistas posteriores a Stalin»; «cualquier intento de hacerlo está destinado a desembocar rápidamente en la irrelevancia, cuando no en el puro disparate» (Kershaw, 1995, p. 66). Stalin murió en 1953 y la Unión Soviética y los países de orientación socialista de Europa Oriental subsistieron durante tres o casi cuatro décadas. Por no hablar de que en Asia y América Latina hay países dirigidos por partidos comunistas que siguen dando muestras de una gran vitalidad. Solo por este motivo la pretensión de liquidar la historia global del comunismo con la etiqueta de totalitarismo es –repito las palabras del eminente historiador británico antes citado– «un puro disparate».

Podemos preguntarnos, entonces, cuándo empezó Rusia a sufrir el flagelo del

totalitarismo. En un libro dedicado a «Stalin y el poder», otro destacado historiador occidental no se limita a comparar al dirigente soviético con Pedro el Grande (ambos decididos a modernizar y europeizar a marchas forzadas un país muy atrasado, y por eso expuesto al peligro de agresión): empieza su estudio en la Moscovia sometida durante dos siglos por los mongoles y en una situación geopolítica de inseguridad constante. En este terreno y en esta situación geopolítica hunden sus raíces la autocracia y el «absolutismo político» que marcan toda la historia de Rusia (Tucker, 1990, p. 16).

No es un punto de vista aislado. Aún más significativo es el de un intelectual estadounidense que se hizo famoso sobre todo por sus incansables denuncias del monstruo totalitario soviético y comunista. Con todo, cuando la lógica de la investigación histórica prevalece, llega a conclusiones que contrastan claramente con su propia ideología. Ya los artículos del Código Penal ruso de 1845 representan para «el totalitarismo lo que ha sido la Magna Charta para la libertad». Veamos: «A comienzos del siglo XX el gobierno imperial emprendió en vía experimental una política que superó los límites del régimen policial para entrar en el reino aún más siniestro del totalitarismo […]. Todo se politiza y todo se somete a control». En Rusia el totalitarismo no arranca «de las ideas de un Rousseau, de un Hegel o de un Marx» (Pipes, 1992, pp. 422, 445 y 427). He aquí un resultado inesperado, incluso para el mencionado intelectual: para entender el flagelo que denuncia no hay que partir de la revolución de octubre, sino del antiguo régimen derribado por ella.

Aunque sea a través de un recorrido inverso, otros ilustres estudiosos de la misma orientación ideológica y política llegan al mismo resultado inesperado. En un libro dedicado a denunciar (o criminalizar) la historia del comunismo en general, François Furet (1995, p. 98) reconoce: «los cañones de agosto de 1914 en casi toda Europa sepultaron, en sentido real y metafórico, la libertad en nombre de la patria». Uno de los compiladores de *El libro negro del comunismo* comparte este punto de vista e invita a no perder de vista «la "matriz" del estalinismo, que fue el periodo de la Primera guerra mundial, de las revoluciones de 1917 y de las guerras civiles, *tomado en conjunto*» (Werth, 2007, p. XIV). Por consiguiente, el flagelo del totalitarismo estalinista había empezado con la guerra contra la que se rebelaron la revolución de octubre y el propio Stalin.

Vemos, pues, que según señalaron y a veces siguen señalando autores de distintas tendencias, la primera guerra mundial fue el punto de partida de la tragedia del siglo XX. Cuando la carnicería estaba en su apogeo, en 1917, Max Weber (1968, p. 276) observó que en todos los países implicados en el gigantesco conflicto, incluyendo los que tenían una tradición liberal más consolidada, se atribuía al estado «un poder "legítimo" sobre la vida, la muerte y la libertad» de los individuos, y una «disponibilidad ilimitada de todos los bienes económicos a su alcance». Aún no había estallado la revolución de octubre y Hitler era un ilustre desconocido cuando, aunque no con ese nombre, ya había hecho acto de presencia la realidad del estado total o totalitario. Unos veinte años después, un autor francés, justamente calificado de «liberal hasta la médula» por el editor de su libro póstumo (Bouglé, 1938, p. 8), subrayó con fuerza: para comprender «el régimen totalitario» que estaba propagándose, la «era de las tiranías», había que partir de 1914. Sí, el «siglo nuevo», el que después se conocería como «siglo breve», empezó a finales de ese año con «la proclamación del estado de sitio en las grandes naciones beligerantes de Occidente». Así nació el control total del estado no solo sobre la vida económica y política; no, se trataba de algo aún más inquietante: la «estatización del pensamiento», que había asumido dos formas: «una negativa, con la supresión de la posibilidad de expresar cualquier opinión tachada de perjudicial para el interés nacional; otra positiva, mediante lo que podríamos llamar la organización del entusiasmo» (Halévy, 1938, pp. 225, 244 y 214).

Este prólogo trágico, que acusa directamente al Occidente liberal y a los responsables de la matanza, es lo que la teoría vulgar del totalitarismo se afana por ocultar. El aprieto de la ideología dominante es aún más comprensible si se comprueba que el movimiento socialista y comunista fue el primero en criticar con dureza el totalitarismo surgido de la Gran Guerra. Incluso antes de que estallara, aunque ya eran evidentes «los gastos militares que crecen en progresión geométrica», Engels alertó sobre el «horror inaudito» y las «consecuencias absolutamente incalculables» que se perfilaban en el horizonte (MEW, 22; 517). Debido a «la disputa por las conquistas» coloniales entre las grandes potencias capitalistas y a la «lucha de clases», estaba a punto de nacer un régimen político sin precedentes, un monstruo insaciable que acabaría devorando a los individuos y la propia vida social (ibíd., 21; 166). Cuando

estalló la guerra, un elemento esencial para la preparación ideológica de la revolución soviética fue la denuncia de este régimen. Lenin, justo antes de la guerra, denunció en *El estado y la revolución* sus consecuencias nefastas en el sistema político. En el frente se ejercía un poder de vida y muerte sobre toda la población masculina capaz de portar armas; las «retaguardias», incluso «los países más avanzados» (los de tradición liberal) se convertían en «prisiones militares para los obreros», también ellos sometidos a la disciplina de guerra. En conjunto, la «opresión» ejercida por el estado era cada vez más «monstruosa», y quienes la padecían eran ante todo «las masas trabajadoras», pero no solo ellas: una suerte de Moloc despótico y sanguinario devoraba a la sociedad entera (LO, 25; 363 y 370).

Quien desarrolló con más profundidad el análisis del régimen que estaba surgiendo de la guerra fue, sobre todo, Nicolai Bujarin, quien veía perfilarse «un nuevo Leviatán, frente al cual la fantasía de Thomas Hobbes parece un juego de niños». No se limita a controlar la producción y la fuerza de trabajo, reducida a condiciones más o menos serviles. El salto cualitativo va mucho más allá del ámbito propiamente político y económico: «La filosofía, la medicina, la religión y la ética, la química y la bacteriología, todo se ha "movilizado" y "militarizado", así como la industria y la economía»; el desarrollo tecnológico ya solo sirve para alimentar la producción de la muerte a gran escala y una «horrenda fábrica de cadáveres». No hay duda, se trata de un primer análisis del totalitarismo, aunque el término aún no aparece. Bujarin también percibe con lucidez el fenómeno que luego se llamaría «nacionalización de las masas», enumerando puntillosamente las innumerables asociaciones que se ramifican capilarmente en la sociedad (como la francesa, por ejemplo), la organizan y la encuadran para lograr un respaldo unánime a la expansión colonial y la política militar.[1] Podría decirse que este Superleviatán también acabó plasmándose en el estado del que Bujarin fue primero dirigente y luego víctima; sea como sea, fue el movimiento comunista, a raíz de la lucha contra la guerra, el que hizo el primer análisis crítico del fenómeno totalitario.

La reflexión sobre el origen del término «totalitarismo» también confirma este punto de partida. Deriva de un adjetivo que a partir de 1914 empieza a resonar de un modo obsesivo. Se invoca la «movilización *total*» y, varios años después, la «guerra *total*» e incluso la «política *total*», la única que puede

asegurar la victoria en la «guerra *total*».[2] Del adjetivo se pasa luego al sustantivo «totalismo» (*Totalismus*): dos años después de la revolución de octubre, recién terminado el gigantesco conflicto, se publicó en Alemania un libro que criticaba el «totalismo revolucionario» (*revolutionarer Totalismus*).[3] Este adjetivo calificativo servía para distinguir el «totalismo revolucionario» de lo que podríamos llamar «totalismo bélico». Más tarde el «totalismo» dio paso al «totalitarismo».

Sea como fuere, debemos partir del llamamiento a la «movilización total», de la «guerra total» y de la «política total». Es interesante señalar que en nuestros días un estudioso estadounidense, profesor de una academia militar, para describir lo que suele denominarse «totalitarismo» soviético, recurre a la categoría de *warfare State*, de estado organizado en previsión de una guerra, pero una guerra más o menos total: «El *warfare State* soviético y el estalinismo son esencialmente lo mismo»; y su origen y consolidación no obedecen a motivos «ideológicos» sino «racionales», claro está que se trata de una racionalidad bélica (Schneider, 1994, pp. 2-5).

¡In principio erat bellum! El movimiento comunista se forjó en la lucha contra la primera guerra mundial, cuyas promotoras y protagonistas fueron las grandes potencias del mundo capitalista. Una de ellas fue la Alemania de Guillermo II, gobernada por «instituciones esencialmente democráticas» (Kissinger, 2011, pp. 425-426) y no menos democrática, desde luego, que Estados Unidos, donde arreciaba el régimen terrorista de supremacía blanca contra los negros. Churchill saludó con entusiasmo el estallido de la guerra («La guerra es el juego más grande de la historia universal, en ella nos jugamos la apuesta más alta», es «el único sentido y fin de nuestra vida»; en Schmid, 1974, pp. 48-49); incluso después de su conclusión, la horrible carnicería seguía transfigurándose en términos espiritualistas o religiosos. Justo después de la firma del armisticio, Herbert Hoover, alto representante del gobierno estadounidense y futuro presidente de su país, atribuyó al conflicto recién terminado una función de «purificación de los hombres» y preparación de «una nueva edad dorada: estamos orgullosos de haber participado en este renacimiento de la humanidad» (cf. Losurdo, 1997b, pp. 41-46). En Italia, después de haber ensalzado la guerra cuando estalló como portadora de una «regeneración de la presente vida social», un ilustre filósofo liberal, Benedetto

Croce, aún en 1928, cuando ya estaba claro que el heredero y beneficiario de esta retórica era el fascismo, seguía celebrándola como «horno de fundición»[4] del pueblo y, por ende, instrumento de superación de la lucha de clases. La ironía del comunista Antonio Gramsci (1987, pp. 244-245), en cambio, era punzante: «Cinco años de purificación, de regeneración, de martirio, medio millón de jóvenes vidas destruidas, otro medio millón de jóvenes vidas echadas a perder, el país reducido a una patulea ignominiosa de aventureros, traficantes, frenéticos irresponsables, el patrimonio nacional hipotecado a perpetuidad…».

El historiador estadounidense Fritz Stern definió así la primera guerra mundial: es «la primera calamidad del siglo XX, la calamidad de la que se originaron todas las demás calamidades» (en Clark, 2013, p. XXI). Desconocer o pasar por alto esta «primera calamidad» y «la familiarización con la violencia absoluta» generada por ella (Furet, 1995, p. 100), para situar el origen del totalitarismo en la revolución de octubre o en la subida al poder de Stalin en la Rusia soviética, tiene poco que ver con la indagación histórica propiamente dicha; se trata más bien de un rito de autoabsolución del Occidente capitalista y liberal.

Comunismo: ¿una palabra impronunciable?

Dejando a un lado los prejuicios ideológico-justicieros de la doctrina antitotalitaria de Estado, podemos analizar las críticas de carácter más propiamente científico que se hacen al comunismo. Pero antes de adentrarnos en este nuevo terreno conviene plantearse un problema de carácter más general. ¿Todavía merece crédito esta tradición política? En octubre de 2008 causó bastante sensación la declaración del secretario de un partido de tendencia comunista, Fausto Bertinotti, según el cual, debido a la historia que tenía tras de sí, comunismo era una «palabra impronunciable». De modo que echaremos un vistazo al debate político contemporáneo: ¿hay palabras más «pronunciables»?

De entrada podría parecer menos comprometedor apelar al «socialismo», término incorporado incluso por los socioliberales. Lamentablemente hay una circunstancia histórica imposible de borrar que arroja una sombra bastante siniestra sobre este término: el partido de Hitler también se llamaba a sí mismo «socialista», Partido Nacionalsocialista de los Obreros Alemanes. Era el

«socialismo de buena sangre», teorizado sobre todo por Himmler. Gracias a él los proletarios alemanes podían ser propietarios de las tierras arrebatadas a los eslavos, diezmados, deportados o esclavizados al servicio de aquellos por cuyas venas corría la «buena sangre» (en Aly, 2005, pp. 28-29). Y no se trata solo de nazismo. En los años inmediatamente posteriores a la primera guerra mundial hacía profesión de «socialismo» (aunque fuera «socialismo prusiano») un ferviente chovinista que había asistido impasible a la carnicería recién terminada. El breve texto, una suerte de manifiesto del «socialismo prusiano», terminaba de un modo perentorio: «Somos socialistas y no queremos haberlo sido en vano» (Spengler, 1921, p. 99). Varios años antes, cuando faltaban pocos meses para el estallido de la guerra (en la que aún no había entrado Italia), Croce (1950, p. 22) también expresó su aprecio y simpatía por el «socialismo de estado y de nación», a imagen de la «férrea disciplina de guerra» impuesta en la Alemania de Guillermo II y de la socialdemocracia alemana. Incluso si se pasa por alto la implicación de los partidos socialistas clásicos en la primera guerra mundial y en las guerras coloniales, ¿es realmente «socialismo» una palabra menos «pronunciable» que comunismo?

Ahora centrémonos en los términos que jalonan la ideología dominante y siempre merecen un vehemente juicio de valor positivo. Hoy en día todos rinden tributo a la «democracia», pero ¿cómo se llamaba el partido que en Estados Unidos se opuso hasta el final a la abolición de la esclavitud? Se llamaba a sí mismo «demócrata» y estaba realmente convencido de serlo. ¿Y cómo se llamaba el partido que, después de la abolición formal de la institución esclavista, puso más empeño en evitar la emancipación real de los afroamericanos, a la vez que apoyaba el régimen terrorista de *white supremacy*? Eran frecuentes los linchamientos de negros, que empezaban con una tortura lenta, interminable, al desdichado condenado a muerte. Se montaban como espectáculos de masas hábilmente orquestados por el partido de gobierno, concretamente el «demócrata». Volviendo a nuestros días, ¿cuántas guerras se han desencadenado en nombre de la «democracia» y de su difusión? Si Bertinotti hubiera tenido conocimientos de historia se habría dado cuenta sin dificultad de que «comunismo» no es más «impronunciable» que «socialismo» o «democracia».

Queda por examinar un término que el poder dominante ha enaltecido más

que ningún otro, a escala nacional e internacional: liberalismo. Si alguien pensaba que, por lo menos en este caso, nos hallamos ante una historia más o menos inmaculada, haría bien en reflexionar sobre un caso, en apariencia intrascendente, acaecido en Alemania a finales del siglo XIX. En 1888 *Die neue Zeit*, la revista dirigida por Karl Kautsky, publica un ensayo de Paul Lafargue sobre Victor Hugo y sobre la vida cultural y política francesa. En un pasaje del texto original aparece la palabra «liberalismo» (*libéralisme*) y el traductor alemán escribe «democracia burguesa» (*bürgerliche Demokratie*), añadiendo una nota explicativa: «El autor usa el término "libéralisme". Pero como en Alemania el liberalismo se ha convertido en el lacayo del cesarismo, el antisemitismo y los Junker, en vez de la traducción liberal nos parece más adecuado traducir "democracia burguesa"» (nota a Lafargue, 1888, p. 263). Es sin duda un episodio menor, pero ¡tan sintomático!

Es el síntoma de una historia desconocida o borrada. Prueba de ello es que en Estados Unidos un autor como John C. Calhoun, ilustre teórico de la esclavitud como «bien positivo» (todavía a mediados del siglo XIX) se sigue citando y publicando como uno de los *Liberty Classics*, los clásicos de la libertad y de la tradición liberal. Un honor que también se le reserva a E. E. D. Acton, gran defensor de la causa del Sur esclavista durante la guerra de secesión. Si tenemos en cuenta esta historia desconocida y borrada, entre las palabras que hemos comparado aquí «liberalismo» es la más impronunciable; durante los dos siglos dorados de este movimiento político (el XVIII y el XIX) la esclavitud de los negros se desarrolló prodigiosamente justo en los países clásicos de la tradición liberal, y en Estados Unidos adquirió una dureza inusitada: la propiedad privada, incluida la de ganado humano, es decir, de esclavos, libre de ataduras políticas y morales y de cualquier interferencia de la Iglesia y el estado, pudo ejercer un poder absoluto y llevar a cabo una deshumanización y cosificación completa del esclavo, al extremo de que los miembros de su familia podían venderse por separado como cualquier otra mercancía. Por eso el abolicionista británico John Wesley afirmó que «la esclavitud americana» es «la más vil de todas las que ha habido en la tierra». Como complemento de la historia del liberalismo, tampoco hay que olvidar que entre finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, justamente en el país que se estaba colocando como guía del Occidente liberal, empezaban a oírse

unas consignas ominosas con referencia a los amerindios y los afroamericanos: invocaban la «solución final y completa» o la «solución final» para el problema de los indios y los negros, respectivamente. Fue el periodo en que se borró de la faz de la tierra a la mayoría de los pieles rojas, y en el ámbito del imperio británico a los aborígenes de Australia y Nueva Zelanda.[5] ¡Pese a todo, al actual país-guía del Occidente liberal se le sigue considerando la primera democracia liberal de la historia!

Hasta los nombres de los movimientos, así como los movimientos que dicen rechazar el poder y la violencia, distan mucho de ser inmaculados cuando se someten a un análisis histórico concreto. ¿«No violencia»? El propio Gandhi declaró con orgullo que había sido «reclutador jefe» al servicio del ejército británico durante la primera guerra mundial. Contribuyó de un modo nada desdeñable a «la primera calamidad del siglo XX, la calamidad de la que se originaron todas las demás calamidades» dirigiéndose a su pueblo en estos términos: debemos «brindar nuestro respaldo total y firme al imperio», la India debe estar dispuesta a «ofrecer al imperio en sacrificio a todos sus hijos válidos en esta hora crítica», a «ofrecer a todos sus hijos idóneos como sacrificio para el imperio en este momento crítico»; «debemos dar todos los hombres de que disponemos para la defensa del imperio» (cf. Losurdo, 2010, pp. 31-35). A la madre de todas las calamidades también da su tributo, aunque más modesto que el del dirigente indio, un destacado representante del anarquismo, Piotr Kropotkin, que al estallar la guerra se pone del lado de la Rusia zarista. Por otro lado, vemos cómo el movimiento que enarbola la bandera de la liquidación no solo del estado sino del poder como tal, durante la guerra civil española ejerció un brutal poder de vida y muerte y protagonizó uno de los capítulos más trágicos de la historia del siglo XX (cf. *infra*, pp. 186-7).

Bien mirado, el espanto que le causaba a Bertinotti la palabra «comunismo» denota una actitud subordinada al balance histórico del siglo XX trazado por la ideología dominante. Para aclarar este aspecto conviene retroceder bastantes años. En la década de 1730 dos ilustres personalidades francesas visitan los Estados Unidos de América, cada una por separado: Alexis de Tocqueville y Victor Schoelcher. El primero es universalmente conocido, el segundo merecería una notoriedad mayor de la que tuvo, pues desempeñó un papel muy destacado después de la revolución de 1848 para la abolición de la

esclavitud en las colonias francesas.

Las dos personalidades mencionadas analizan la misma realidad en el mismo periodo de tiempo, pero llegan a conclusiones opuestas. Con todo, ambas hacen gala de honradez intelectual; una se centra en el gobierno de la ley y la democracia en el ámbito de la comunidad blanca, y la otra en la esclavización de los negros y la eliminación de los pieles rojas. Pero Tocqueville, al limitarse al primer aspecto, ya en el título de su libro celebra *La democracia en América*, mientras que Schoelcher, basándose en el trato recibido por los pueblos de origen colonial, denuncia con vehemencia el feroz despotismo vigente en Estados Unidos. Si comparamos a los dos autores, ¿quién lleva razón? Se podría decir que ambos están equivocados. En otro lugar, al hablar de «democracia para el pueblo de los señores» a propósito de Estados Unidos en aquel periodo de tiempo, de hecho puse en cuestión dos categorías, la de democracia como tal y la de despotismo (cf. Losurdo, 2005a, pp. 216-237). Pero cabría añadir que el error de Tocqueville es más grave, sobre todo si se tiene en cuenta la contraposición que hace entre el amor a la libertad en la república norteamericana (a pesar de seguir manteniendo la esclavitud, que se había abolido en gran parte del continente) y el escaso apego a la libertad que le reprocha a Francia (a pesar de que con los jacobinos había abolido la esclavitud en las colonias).

Pasemos ahora al siglo XX e imaginemos que un Tocqueville y un Schoelcher redivivos visitan y analizan el mundo en su conjunto. El primero, centrándose en la metrópoli capitalista y comparándola con los países de orientación socialista o recién independizados, no habría tenido dificultad en comprobar y destacar el mejor funcionamiento del gobierno y las instituciones representativas en Estados Unidos y Europa Occidental. El segundo, dedicando su atención sobre todo a las colonias y excolonias, habría hecho hincapié en la persistencia de las matanzas coloniales y las feroces dictaduras militares impuestas en América o, en Asia, en un país como Indonesia. Y a Schoelcher quizá no se le habría escapado que incluso en Estados Unidos los pueblos en lucha contra la opresión y la discriminación buscaban ayuda, inspiración y aliento mirando a Moscú o a Pekín.

Históricamente, Arendt se situaba en la estela de Tocqueville cuando a finales de 1967, al criticar a los miembros más radicales del movimiento contra la

guerra de Vietnam, declaraba: «Hasta este momento no ha habido torturas, ni existen campos de concentración, ni el terror» (en Young-Bruehl, 1990, p. 468). En cambio, eran seguidores ideales de Schoelcher redivivo los militantes que trataban de hacer ver a la filósofa que las torturas, los campos de concentración y el terror estaban bien presentes en Vietnam y que era debido a la política de Washington.

La victoria de Occidente al final de la guerra fría también fue la victoria de Tocqueville redivivo. No obstante… Convertida al capitalismo liberal y alentada y apremiada por Occidente, a partir de 1989 Rusia fue asolada por una oleada de privatizaciones salvajes y a menudo de carácter criminal que se saldó con una fuerte polarización social, una caída brutal del nivel de vida y la esperanza de vida de las masas y lo que un ilustre politólogo (Maurice Duverger) llamó «genocidio de los viejos». Por el contrario, el partido comunista que gobernaba el gran país asiático se mantuvo firme en la perspectiva del «socialismo con características chinas», rechazando la conversión al capitalismo liberal, y fue así como en los años y decenios posteriores logró una hazaña única en la historia, librar de la miseria a «más de 600 millones de personas» o, según otros cálculos, a «660 millones de personas».[6]

Como vemos, no hay ningún motivo para considerar «impronunciable» la palabra comunismo. Es más, en las primeras décadas del siglo XX un gran autor liberal o liberal-conservador observó: «Los economistas ortodoxos» que, para «combatir el socialismo», a veces

> han tratado de demostrar que la propiedad privada de la tierra y de los capitales no solo es indispensable o vital para la convivencia social, sino que obedece a los dictámenes absolutos de la moral y la justicia, creemos que se han expuesto a fortísimos ataques; y su tesis, que en cualquier tiempo podría considerarse difícil, por no decir casi superada, alcanza la evidencia de lo absurdo en los tiempos que corren, cuando todos sabemos cómo se amasan con frecuencia las grandes fortunas (Mosca, 1953, vol. I, pp. 417-418).

A finales del siglo XX el *Financial Times* resumió así el proceso de privatizaciones salvajes en la Rusia postsoviética, que permitía a un puñado de privilegiados saquear literalmente el erario público: «A la mayoría del público se le ha proporcionado un ejemplo eficaz de la máxima de Proudhon, para

quien “la propiedad es un robo”» (en Boffa, 1997, p. 71).

Hoy en día, sobre todo en Estados Unidos, el movimiento de lucha contra la especulación sin escrúpulos y rapaz del capital financiero denuncia a los *banksters*, neologismo que funde las palabras *banker* y *gangster*; o para referirse al complejo militar-industrial y a los beneficios que obtiene con la venta de armas y las guerras en sí, el movimiento de lucha juega con los términos «Wall Street» y «War Street». Para condenar todo esto, ¿qué mejor palabra que «comunismo»?

Cuando Lenin decide cambiar el nombre del partido obrero y revolucionario ruso, que pasa de llamarse socialdemócrata a comunista, no lo hace tanto pensando en la fase final de la sociedad poscapitalista que había teorizado Marx, como, sobre todo, para guardar las distancias con el socialchovinismo, con los «socialistas» que habían legitimado la carnicería de la primera guerra mundial, no pocas veces agitando las consignas del intervencionismo democrático: así como los socialistas de los países de la Entente se proponían exportar la democracia a Alemania, los socialistas alemanes estaban decididos a exportarla a la Rusia zarista, aliada de la Entente. Lamentablemente, el papel esencial y a veces incluso de vanguardia de los «socialistas» (y los «laboristas») en el fomento de guerras coloniales o neocoloniales ha sido persistente. Baste pensar en Toni Blair, uno de los artífices de la segunda guerra del Golfo (basada en la acusación falsa de que Sadam Hussein tenía armas de destrucción masiva y estaba dispuesto a utilizarlas), o en François Hollande, uno de los protagonistas más enérgicos y faltos de escrúpulos de la contraofensiva neocolonialista en Oriente Próximo y en África. De nuevo hay que decir: ¡para impulsar la lucha contra estas manipulaciones y estas infamias no hay mejor palabra que «comunismo»!

Los lábiles confines entre utopía y proyecto político concreto

Pero ¿acaso el «comunismo» no está inspirado en una utopía irrealizable y ruinosa? Es una tesis central de la ideología dominante y conviene examinarla con atención. En primer lugar cabe señalar que dicha tesis presupone que entre un proyecto político realista y una utopía hay una frontera bien delimitada. Pero ¿es así realmente? Según el Schelling de 1809-1810, las ideas que

cundieron «sobre todo a partir de la revolución francesa» adolecían de aspirar a un «estado auténtico», olvidando que «el estado auténtico implica un cielo sobre la tierra y que la *politeia* auténtica solo está en el cielo» (Schelling, 1856-61a, pp. 461-462). Lo que aquí se critica como utopía irrealizable es el estado liberal y democrático, un ordenamiento político que hoy se considera obvio e irrenunciable. Situémonos, sin embargo, en el tiempo en que el gran filósofo llegaba a la conclusión que hoy parece risible: los ideales de 1789 no habían cuajado en ningún país de la Europa continental, mientras que en Francia, aunque se había acabado con el antiguo régimen, lo que le sucedió fue la dictadura militar y belicista de Napoleón. En la propia Inglaterra las cosas no iban mucho mejor:

> El *habeas corpus* se ha suspendido durante ocho años en 1794 y las tropas ocupan la mayoría de las zonas industriales como si se tratase de tierras de conquista […]. Pitt, con el apoyo de un amplio sector de la opinión pública, persigue inexorablemente a todos los que se muestran favorables a las ideas liberales o que, en cualquier caso, abogan por las ideas francesas. Los disturbios, las insurrecciones, las huelgas o los motines, aunque estén justificados por la miseria y el sufrimiento, son aplastados sin piedad (Poursin, Dupuy, 1974, pp. 61-64).

¡Para Schelling no cabía la menor duda! Las ideas de 1789 habían resultado utópicas, y el fracaso en toda Europa de la revolución de 1848 reforzaba aún más la convicción del filósofo alemán: aspirar a un «estado del derecho consumado» (*Staat des vollendeten Rechts*), a un «estado perfecto» (*Vollkommer Staat*), era caer en una «quimera apocalíptica», con las consecuencias desastrosas que estaban a la vista de todos (Schelling, 1856-61b, p. 552).

Otras «obviedades» actuales se consideraron utopías en el pasado. Jefferson, aunque era propietario de esclavos y aspiraba a aumentar esta propiedad, pensando en una supuesta misión internacional de Estados Unidos no estaba a gusto con la institución esclavista y auspiciaba su abolición, aunque fuese en un futuro vago y remoto. Pero esta medida tendría que ir acompañada de la deportación a África de los antiguos esclavos. Una convivencia de blancos y negros sobre bases igualitarias era algo inconcebible, un desafío temerario a la naturaleza y a las diferencias naturales cuyo resultado inevitable habría sido una guerra total entre las razas con el consiguiente exterminio de los vencidos (cf. infra, p. 71). Lincoln también consideraba utópica la idea de una sociedad

interracial. Al término de la guerra de secesión barajó durante algún tiempo la idea de deportar a los antiguos esclavos; como el traslado a África era demasiado costoso se podía pensar en América Latina. La oposición de los países latinoamericanos hizo desistir a Estados Unidos.

Fue sobre todo a finales del siglo XIX, con la aparición y consolidación del régimen de *white supremacy*, cuando la idea de una sociedad basada en la convivencia y la igualdad racial se descartó, tachándola de utopía irrealista y ruinosa. No pocos visitantes llegados de Europa compartían este idea con el conjunto de la comunidad blanca estadounidense. Uno de ellos, que más tarde sería un famoso y controvertido teórico alemán de la geopolítica, observó o más bien se vio obligado a comprobar que en la república norteamericana la realidad de la «aristocracia racial» había suplantado los planes fantasiosos de «igualdad». Entre los blancos y los negros se había trazado una «raya de color» que situaba a los blancos en una posición de poder y privilegio y era más rígida e infranqueable que en los tiempos de la esclavitud, tan omnipresente que ni siquiera excluía «las instituciones para ciegos». De modo que hasta «los fanáticos de la instrucción» y la educación se veían obligados a reconocer que nada podía el artificio humano contra la naturaleza y sus leyes ineluctables (Ratzel, 1893, pp. 282-283 y 180-181). No hace falta decir que en nuestros días el panorama ha cambiado de un modo radical. El sueño o la pesadilla (según el punto de vista) de una sociedad basada en el principio de la convivencia y la igualdad entre las «razas» tiende a hacerse realidad en un área cada vez más extensa del planeta.

Podrían ponerse otros ejemplos de la transformación de la utopía en realidad o en proyecto político concreto. Pensemos en la condición de la mujer y en la relación entre el hombre y la mujer: aun con limitaciones persistentes, el panorama que vemos hoy habría parecido una utopía fantástica o una distopía repugnante (según el punto de vista) todavía hace unas décadas, cuando existía la convicción generalizada y casi inquebrantable de que la segregación de la mujer y su exclusión de los derechos políticos y las profesiones liberales estaba impuesta por la naturaleza.

Ahora conviene hacer referencia a un ejemplo sacado de un ámbito muy distinto. No solo para Malthus, sino para una serie de autores de su tiempo o posteriores, en realidad para la que durante siglos ha sido la cultura dominante,

la penuria y la miseria masiva eran un elemento constitutivo e inseparable de la condición humana. Según Tocqueville, ya la revolución de febrero de 1848 estaba lamentablemente infectada por el socialismo y el utopismo socialista, pues en ella tenían mucha presencia «las teorías económicas y políticas» que –observa en *Recuerdos*– pretenden hacer «creer que las miserias humanas son obra de las leyes y no de la Providencia, y que se podría suprimir la pobreza cambiando de base la sociedad» (Tocqueville, 1951, vol XII, pp. 92-94 y 84). Acalladas con puño de hierro las masas parisinas, en un discurso del 3 de abril de 1852 el liberal francés insiste: andar en busca de un remedio político «contra este mal hereditario e incurable de la pobreza y del trabajo» es insensato y solo puede acarrear desastres (como los esfuerzos y la fatiga extenuante; ibíd., vol. XVI, p. 240).

No cabe duda de que, sobre todo a partir de la crisis económica de 2008, la miseria se ha extendido de un modo dramático incluso en Occidente, pero son muchos los que, por alejados que estén de los ideales del socialismo, consideran la caída o recaída en esta condición una injusticia intolerable; después de las conquistas sociales y el desarrollo de las fuerzas productivas de los siglos XIX y XX, acabar con la miseria masiva ha pasado de ser una utopía a un proyecto político concreto.

Naturaleza, artificio, ingeniería social

En Friedrich August von Hayek, crítico implacable del comunismo y, en realidad, del socialismo en cualquiera de sus formas o expresiones, la denuncia de la utopía se configura como la denuncia de la ingeniería social, del «constructivismo», de la *hibris* que exhiben quienes, olvidando los límites de la naturaleza humana, fantasean con proyectos artificiosos de transformaciones sociales radicales. Ya, pero ¿qué es «naturaleza» y qué es «artificio»? Como se desprende de su condena de los derechos sociales y económicos, que él atribuye a la revolución de octubre, para el patriarca del neoliberalismo la pretensión de edificar un estado social es una intervención arbitraria sobre la naturaleza física y humana. Apoyándose en esta tradición, a finales del siglo pasado un representante destacado del partido republicano estadounidense llegó a acusar al «estado asistencial» de «violar la naturaleza humana» (Gingrich, 1995).

Pero hace falta mucha ingenuidad, en el plano filosófico e histórico, para

pensar que dominio incontrolado del mercado equivale a desarrollo espontáneo y natural. De acuerdo con un autor como Karl Polanyi podría decirse, por el contrario, que la idea de un mercado totalmente autorregulado es una utopía que, para hacerse realidad siquiera un poco, ha provocado, ya en la metrópoli capitalista y más aún en las colonias, la destrucción de los lazos comunitarios y de las identidades culturales y de grupo arraigadas en una traición secular, con la consiguiente remodelación de sociedades enteras. Centrándonos en la metrópoli capitalista, cabe recordar que en la Inglaterra de 1834 la liberalización del mercado de trabajo, con el consiguiente desmantelamiento de la asistencia tradicional de las *poor laws*, trajo consigo la difusión y generalización de las casas de trabajo –precursoras de los campos de concentración propiamente dichos–, en las que con un simple informe policial se recluía a los pobres, los desempleados y los «vagabundos».

Para entender la ambigüedad de la categoría en cuestión resulta muy reveladora la lucha ideológica que se entabló durante la guerra de secesión norteamericana. Veamos: ¿quién, en este conflicto, encarnaba los argumentos del desarrollo social espontáneo, y quién los de una ingeniería social opresiva? Para los teóricos de la esclavitud no había la menor duda. Bastaba con evitar especulaciones abstractas y echar un vistazo a la historia: «La esclavitud ha sido más universal que el matrimonio y más permanente que la libertad»; la libertad generalizada, en cambio, era «un experimento reciente y limitado», pero «nosotros no queremos un mundo nuevo». Como observó un destacado historiador estadounidense (Eugene D. Genovese), para estos ideólogos la esclavitud era una especie de *common law* que los abolicionistas querían derogar mediante «la acción positiva del estado», intervenciones que pretendían encorsetar la realidad en esquemas rígidos y opresivos (cf. Losurdo, 2015, pp. 70-75).

Después de la guerra de secesión, en los años de la Reconstrucción que, tras la abolición de la esclavitud, trató en vano de garantizar a los negros el disfrute de los derechos políticos y civiles, los teóricos de la *white supremacy* estaban igual de convencidos. Consideraban insensato el intento de la Unión de imponer igualdad e integración desde arriba, eliminando o recortando la autonomía de los estados e imponiendo una dictadura pedagógica para erradicar los «prejuicios» raciales de los sureños, en el marco de un absurdo

experimento de ingeniería social que pretendía acabar con una tradición secular y pisotear valores y costumbres arraigados en la inmensa mayoría de la población (blanca), lo que en última instancia suponía una vulneración del orden natural de las cosas. Todavía hoy las derechas tildan la *affirmative action* de ser mera ingeniería social. Se pueden imaginar fácilmente las objeciones a esta campaña ideológica. ¿Era ingeniería social el intento de crear una sociedad basada en la igualdad y la integración social, o más bien lo era la institución de la esclavitud y, más adelante, el *apartheid* y la legislación contra la *miscegenation*? ¿Dónde estaba la naturaleza y dónde el artificio? Y en cuanto a la *affirmative action*, ¿acaso no es un intento de remediar el daño de una ingeniería social aplicada durante siglos en perjuicio de los negros?

Los teóricos del Sur, de un modo directo o indirecto, se remitían a Edmund Burke, el gran crítico *ante litteram* de la ingeniería social, para quien el ideal de la *égalité*, la reivindicación de la igualdad política, vulnera «el orden natural de las cosas», «el orden social natural», y comete «la más abominable de las usurpaciones» que consiste en pisotear «las prerrogativas de la naturaleza» o «el método de la naturaleza» (Burke, 1826, pp. 104 y 79). Y el darwinismo social también remitía, directa o indirectamente, al gran crítico inglés de la revolución francesa, pues uno de sus rasgos característicos era la denuncia de la ingeniería social que creía ver en los proyectos de transformación democrática en las relaciones entre las clases, las naciones y las razas.

No hay duda: las categorías con que se pretende liquidar a Marx y Engels, así como al movimiento iniciado por ellos, son totalmente formales. Pero precisamente a causa del carácter formal de estas categorías, el conservadurismo y la reacción ha apelado a ellas para oponerse a todo proyecto de transformación social comprometida, ya sea la abolición del privilegio feudal en Europa o la abolición de la esclavitud y el estado racial en la otra orilla del Atlántico.

Utopía y utopía realizada

Hay otra razón por la que la acusación de utópico dirigida al movimiento comunista resulta mucho más problemática de lo que imaginan los adversarios de este movimiento. Marx habla de que, tras el derrocamiento del capitalismo, vendrá una sociedad caracterizada por la desaparición de las clases sociales. No

hay duda, es un objetivo muy ambicioso. Pero ahora leamos a Tocqueville (1951, vol. 1.2, pp. 40, 12 y 288 nota). La democracia en América expresa la idea de que «las castas desaparecen [les castes disparaissent] y las clases se acercan [les classes se rapprochent]»; es más, «puede decirse que ya no existen clases». Como se ve, la diferencia entre el coautor del *Manifiesto del partido comunista* y el pensador liberal no consiste en la utopía por un lado y el realismo político por el otro; si acaso, aquí vemos que se contraponen utopía y utopía realizada.

La sociedad ideal, que Marx sitúa en el futuro, un futuro que tiene tras de sí no solo la revolución anticapitalista sino también un periodo de transición socialista, en Tocqueville es el resultado de un proceso iniciado hace mucho tiempo y a punto de culminar. En Occidente, a partir del siglo XI, dio inicio «una doble revolución en las condiciones sociales». Sí, «el noble retrocederá en la escala social, el plebeyo avanzará; uno baja, el otro sube. Cada medio siglo los acerca y muy pronto estarán a la misma altura». No es solo la riqueza nobiliaria, es la riqueza como tal la que experimenta en todos los niveles un proceso gobernado por la Providencia: las «actividades intelectuales» son «fuente de poder y riqueza», de modo que «los descubrimientos en la civilización» y «los perfeccionamientos en el terreno comercial e industrial» pasan a ser «elementos de igualdad entre los hombres». Todos los factores del mundo moderno «parecen obrar de común acuerdo para empobrecer a los ricos y enriquecer a los pobres». En conclusión, hay una tendencia irresistible a la «nivelación universal», que nada puede detener y ni siquiera frenar, tanto más cuanto que «los ricos […] están dispersos y son impotentes» y por lo tanto no pueden oponer una resistencia eficaz (ibíd., vol. 1.1, pp. 3-4 y vol. 1.2, p. 259).

«Nivelación universal» (*nivellement universel*): además de la polarización social, se han mitigado las desigualdades en el reparto de la riqueza social y, aunque sigan existiendo de alguna forma, no implican una desigualdad en la distribución del poder político. Huelga decir que este panorama nos resulta hoy bastante ingenuo. Pero el aspecto esencial es otro: la utopía que hoy critica la ideología dominante en el movimiento comunista parecía prácticamente realizada en el siglo XIX, según el liberal francés, al menos en lo que respecta a Occidente. Cabe añadir que si la utopía que se le reprocha a Marx tiene un

potencial crítico frente a la sociedad de su tiempo, la de Tocqueville, en cambio, está transfigurada e incluso consagrada por la Providencia.

Cerca de un siglo después Popper polemiza con los comunistas y afirma que «en las democracias [occidentales] la mayor parte» de las reivindicaciones planteadas en el *Manifiesto del partido comunista* ya se han hecho realidad; la exigencia de «abolición de cualquier derecho de herencia» se ha logrado «en gran parte» mediante «fuertes impuestos de sucesión». Es sobre todo elocuente el modo en que el teórico de la sociedad abierta condena a Platón. El error de este último no sería haber propuesto «la eliminación de la lucha de clases» sino haber perdido de vista que este objetivo debe alcanzarse «suprimiendo las clases» y luchando por «una sociedad igualitaria, sin clases» (como habría sucedido en Occidente), y no resguardando a la «clase dirigente» de toda crítica (como hace el autor de *La república*). Es decir, lo que condena son los métodos autoritarios; por lo demás es totalmente realista aspirar a una sociedad «sin clases» y sin «lucha de clases», como lo confirman los resultados obtenidos en las democracias occidentales (Popper, 1974, vol. II, p. 186 y vol. I, p. 77). Una vez más la utopía (reprochada a Platón y a los autores del *Manifiesto del partido comunista*) se ha realizado ¡y lo ha hecho del modo más completo y luminoso posible, conjugando perfectamente igualdad y libertad! Y, una vez más, la utopía realizada se caracteriza por la acrisia y la transfiguración acrítica de la sociedad existente; con respecto a Marx, en Popper ha desaparecido no la utopía, sino solo su carga crítica.

Una característica de la sociedad comunista evocada en el *Manifiesto* es la superación de una división del trabajo que obliga a las clases trabajadoras y, en el ámbito de la familia, a la mujer, a una condición de subalternidad permanente. A lo que objeta Croce (1959, vol. I, p. 267) que en la sociedad existente no hay una «jerarquía social» cristalizada: en realidad, «el que se ha encumbrado en una parte de la vida social está subordinado en otras, quien es jerarca en una es dependiente en otras». Como vemos, no hay clases dominantes y clases subalternas. Pero el ejemplo propuesto para demostrar esta tesis tiene un cariz incluso caricaturesco: «El hombre de estado más dominador cederá, por no decir otra cosa, la jerarquía a su fiel consorte entre las paredes domésticas o por lo menos entre las de la cocina y el lavadero». ¡La utopía realizada, como confirmación de la emancipación lograda de la mujer, supone

su reclusión en la «cocina» y el «lavadero»!

La tendencia a la utopía realizada no ha desaparecido en el pensamiento liberal de nuestros días. Veamos, por ejemplo, el análisis del sistema capitalista actual que proponía hace algún tiempo un ilustre sociólogo: «La atribución de las posiciones sociales ha acabado siendo, cada vez más, una prerrogativa del sistema de instrucción». La propiedad había perdido todo su peso, sustituida por el mérito: «La posición social de un individuo [ahora depende] de las metas académicas que ha logrado alcanzar»; había «una igualación cada vez mayor de las posiciones sociales de los individuos» y era innegable la tendencia a una «nivelación de las diferencias sociales». Así se expresaba Dahrendorf; pero cabe añadir que sus posiciones eran más moderadas que las de los sociólogos con los que se veía obligado a polemizar, para quienes nos estábamos encaminando espontáneamente a «una situación en que ya no existirían clases ni conflictos de clase por la sencilla razón de que ya no habría asuntos en disputa» (Dahrendorf, 1963, pp. 112 y 120-121).

El joven Croce, que acusaba la influencia de Marx, se dio cuenta del carácter problemático del consabido discurso sobre la utopía:

> Realmente no sé con qué ánimo muchos liberales gratifican al socialismo con la tacha de utopía. Por muy distinta razón los socialistas podrían devolverle esta misma acusación al liberalismo […]. El liberalismo se dirige con sus exhortaciones a un ente que, *al menos ahora*, no existe, al interés nacional o general de la sociedad; porque la sociedad presente está dividida en grupos antagónicos y conoce el interés de cada uno de estos grupos, pero no, o solo muy débilmente, un interés general (Croce, 1973, pp. 89-90).

Aquí no se distingue entre la utopía propiamente dicha, reprochada a los «socialistas», y la utopía realizada de que hace gala el «liberalismo» (*liberismo*), pero se trata de esto, en realidad: quienes gritan ¡utopía! ante el ideal de una sociedad sin clases suelen ser los mismos que acaban borrando las contradicciones de clase de la sociedad burguesa existente, pintándola, de hecho, como una sociedad que ya ha superado la división en clases y las clases como tales.

Sabemos que posteriormente el mismo Croce se repliega a las posiciones de la utopía realizada, que en cambio tiene en Marx a su crítico más mordaz: la «democracia vulgar» –observa en *Crítica del programa de Gotha*– «ve en la

república democrática el reino milenario» sin imaginar siquiera la intensidad de las luchas de clases que subsisten y presagian nuevos tumultos (MEW, 19; 29). Los ideólogos burgueses –ironiza *El capital*–, apartando la mirada de la esfera de la producción y deteniéndose únicamente en la de la circulación, presentan la sociedad burguesa como «un auténtico Edén de los derechos innatos del hombre» (ibíd., 23; 190). A quienes se mofan del programa revolucionario dirigido al derrocamiento de las relaciones capitalistas de producción diciendo que pretende crear una suerte de paraíso terrenal, ¡Marx les acusa, a su vez, de presentar la sociedad burguesa existente como el paraíso terrenal! La utopía que se le reprocha a Marx consiste en hablar de «un orden de cosas donde ya no hay clases ni antagonismo de clases y las evoluciones sociales dejarán de ser revoluciones políticas» (ibíd., 4; 182); la utopía realizada (propia de los ideólogos burgueses) consiste en presentar como existente este «orden de cosas».

Utopía y utopía invertida

Pero la crítica más dura contra la «utopía» comunista no se refiere la imposibilidad de realizarla sino a la dialéctica con que, en pos de un exaltado futuro mesiánico, desemboca de un modo más o menos inevitable en la catástrofe y el horror. Bobbio (1990a, p. 127), partiendo, en particular, de la represión de la plaza Tienanmen, denuncia «la inversión total de la utopía, de la utopía política más grande de la historia (no hablo de las utopías religiosas), en su exacto contrario». Es un lugar común que ocupa un lugar central en la ideología dominante en Occidente.

Tropezamos con una primera y clamorosa contradicción. Es una contradicción de la que no son conscientes quienes por un lado subrayan los efectos devastadores de la utopía y por otro ensalzan la primacía moral y política de Occidente. Es aquí justamente donde el género literario de la utopía ha encontrado su terreno predilecto. La evocación de un futuro luminoso o al menos mucho mejor que el presente presupone una visión unilineal del tiempo y por lo tanto remite, en primer lugar, a la tradición judeocristiana. Eso lo sabía muy bien Nietzsche quien, para acabar con el ciclo infernal de utopías y revoluciones, invitaba a romper de una vez por todas con la tradición judeocristiana y la visión unilineal del tiempo para abrazar la teoría del eterno

retorno de lo idéntico (cf. Losurdo, 2014b, pp. 487-521).

Las dos únicas grandes «utopías» y revoluciones que podemos encontrar en la milenaria historia de la civilización china acusan, ambas, la influencia del pensamiento occidental (e, indirectamente, de la tradición judeocristiana). Es evidente en el caso de la revolución de los taiping, cuyo protagonista, convencido de ser el hermano menor de Jesús y profundamente influido por el cristianismo y el mesianismo cristiano, se propuso realizar una sociedad de igualdad y justicia y el «Reino Celeste de la Paz». Pero también es válido para la revolución dirigida por Mao Zedong, que apela en primer lugar a Marx (un autor occidental y sin duda influido por la cultura judeocristiana) y al mismo tiempo rinde homenaje al heroísmo y el espíritu de sacrificio de los taiping, sobre cuya «gigantesca revolución» también Marx emite un juicio positivo (Mao Zedong, 1969-75, vol. IV, p. 469; MEW, 9; 96). En cambio Bobbio (1990a, p. 128) hace gala de ingenuidad histórica y filosófica cuando afirma que el comunismo del siglo XX es la única o «la primera utopía que trató [con resultados desastrosos] de entrar en la historia, de pasar del reino de las "declaraciones" al de las cosas». La mirada del filósofo turinés no va más allá de los límites de Europa, e incluso en lo que respecta a nuestro continente pasa por alto importantes capítulos de historia de las ideas: los secuaces de Thomas Müntzer en la Alemania de las primeras décadas del siglo XVI y los de la «quinta monarquía» en la Inglaterra de mediados del XVII claramente persiguen una utopía que pretenden hacer realidad en el plano mundano y político. Una utopía que a veces recuerda los motivos «comunistas».

En realidad, el motivo de la utopía que se convierte en «utopía invertida» (en palabras de Bobbio) o de «paraíso» en «infierno» (en las de Popper, más banales) no esperó a la revolución de octubre para hacer aparición. Ya hemos visto cómo Schelling denuncia las consecuencias ruinosas de la «quimera apocalíptica». Estamos en los años inmediatamente posteriores a las revoluciones que en 1848-49 se habían propagado por toda la Europa continental. Se comprende bien el balance que traza el filósofo alemán del ciclo histórico iniciado con el derrocamiento del antiguo régimen: en Francia se sucedían los estallidos revolucionarios, en los que se intercalaban las guerras devastadoras de la era napoleónica, mientras que en 1848 empezaba otra oleada de revoluciones y guerras. Y, lo que es peor, la revolución francesa y la

lucha por la democracia política habían favorecido la aparición del movimiento comunista, que allanaba el camino a catástrofes aún más graves. No hay duda: para el último Schelling la utopía de 1789 se había convertido en su contrario.

Pero la incoherencia más clamorosa del tópico de la ideología dominante que estoy analizando es otra: ni Bobbio ni Popper se plantearon el problema de si en su propio proyecto político había algún elemento de utopía que pudiera convertirse en su contrario. Sobre todo después del triunfo de Occidente en la guerra fría, en el mundo occidental se ha difundido masivamente la idea de que el triunfo de la paz perpetua significaría la expansión de la democracia a escala planetaria. Es así como el ideal, o mejor dicho la utopía de la paz perpetua, ha provocado en Oriente Próximo una serie de guerras que parecen interminables y hacen temer lo peor. Es el mismo Popper quien, en nombre de la realización final de la *pax civilitatis*, invita a «no tener miedo de hacer guerras por la paz» y menciona la posibilidad de un ajuste de cuentas definitivo de Occidente con China (Popper, 1992b, 1992c). Una guerra que podría fácilmente trasladarse al espacio y asumir una dimensión nuclear, pues, a diferencia de China, Estados Unidos se reserva el derecho de ser el primero en usar arma atómica. Con la mirada vuelta a la fenecida Unión Soviética, Popper llamaba la atención sobre la dialéctica mediante la cual el «paraíso» se convierte en infierno; mientras tanto, mirando al presente, hacía su audaz contribución a la transformación de la *pax civilitatis* en holocausto nuclear. Aunque con un lenguaje más sobrio, Bobbio también incurre en la misma clamorosa distracción y contradicción. Los dos filósofos aquí citados son incapaces de aplicar a su propio razonamiento las reglas que enuncian para los de sus interlocutores o adversarios; y la falta de autorreflexión, a pesar de sus coquetuelos alardes de sesudo problematicismo, es una forma de dogmatismo.

Por último, es justo señalar que, por fascinante que sea, la utopía no es inocente e incluso puede tener consecuencias funestas. Pero lo mismo se puede decir del razonamiento que denuncia la inversión de la utopía en utopía inversa. En consonancia con la condena de la «quimera apocalíptica» propia del ciclo revolucionario francés, Schelling saludó el golpe de estado de Luis Bonaparte y la instauración de la dictadura bonapartista. En los mismos años, y partiendo de los mismos supuestos, surgió en Alemania la teorización de una *Realpolitik* descarnada que, dejando atrás las ilusiones idealistas (o utópicas) del

periodo anterior, ya no se dejaba enredar por la compasión hacia «gente enfermiza y deforme» que invocaba la asistencia del estado, ni por razas, como la de los amerindios, que pretendían sustraerse a su «imparable decadencia» (Losurdo, 1997a, pp. 589-596).

Es justamente este clima espiritual el que originó el nazismo: como demostraba el furor de la primera guerra mundial, las «ideas de 1789» y la correspondiente utopía de la paz perpetua habían fracasado; pero al otro lado del Atlántico, como demostraba la aparición de una sociedad basada en una despiadada *white supremacy*, aún más rotundamente había fracasado la pretensión de fundar, con la guerra de secesión y la revolución abolicionista, una sociedad multirracial basada en la igualdad de las razas. El principal ideólogo del Tercer Reich abre su famoso libro invitando a reconocer la realidad: como demuestra la historia de Occidente ya a partir del cristianismo, el «Absoluto sin confines» que, «de un modo pacífico o violento», pretendía imponer las «abstracciones» ideológicas de «comunidad sobrehumana de las almas de todos», de «humanización de la humanidad», de «humanidad» como tal, estaba en ruinas y había dejado tras de sí solo ruinas (Rosenberg, 1937, pp. 21-22).

En nuestros días tampoco sería descabellado preguntarse: ¿hay una relación entre la denuncia de la historia del movimiento comunista en su conjunto como «utopía invertida» y el desmantelamiento del estado social, unido a las guerras coloniales y neocoloniales? Pero es inútil buscar esta pregunta en Bobbio o Popper.[7]

Mito y realidad del «hombre nuevo»

Un observador alemán de sobria formación que visitó París en los meses inmediatamente posteriores a la revolución de 1789 cuenta que el carácter de los franceses había mejorado radicalmente a raíz de la «transformación de la constitución política»: el espectáculo de las grandes concentraciones populares, con un orden que no obedecía a la coerción sino a la autodisciplina, sin que se produjese «ni una sola acción inconveniente o ilegal», todo eso le conmovía hasta las lágrimas (Campe, 1977, pp. 17 y 32-34). En el momento de entusiasmo coral causado por el derrocamiento de un antiguo régimen injusto y opresivo, el impulso de la construcción de una nueva sociedad daba alas a las

esperanzas más vehementes. El mismo fenómeno se producía, de distinta forma, al otro lado del Atlántico durante la guerra de independencia contra el gobierno británico que se saldó con la fundación de la república norteamericana. Es más, en este caso la retórica del hombre nuevo alcanza tonos aún más vibrantes. En 1782 un ciudadano estadounidense de origen francés describía así «la sociedad más perfecta que existe hoy en el mundo»: la arbitraba «una nueva raza de hombres» libres de «los viejos prejuicios». No solo había desaparecido la herencia nobiliaria, sino también la miseria y la polarización social; atrás habían quedado las guerras del antiguo régimen y de la vieja Europa. Por lo tanto: «Unidos por los lazos de seda de un gobierno benigno, todos respetamos las leyes, y no porque temamos su poder, sino porque son equitativas». Está claro: «El americano es un hombre nuevo que obra con arreglo a principios nuevos» (Crèvecoeur, 1904, pp. 30-33).

Pese a todo, la ideología que domina en nuestros días aísla de todas las demás las revoluciones de inspiración marxista y comunista, para burlarse de ellas y del motivo del «hombre nuevo» que anuncian y ostentan. ¿Está justificada esta actitud? Debido a su dimensión histórica (además de natural), el hombre experimenta profundas transformaciones también en el plano moral. Antes incluso de Marx y del movimiento político que se inspiró en él, fue Tocqueville quien llamó la atención sobre este fenómeno: solo en una sociedad surgida de una revolución democrática y en la que se ha impuesto la idea de igualdad puede existir «una compasión general por todos los miembros de la especie humana»; un sentimiento que no puede cundir allí donde la sociedad está lacerada por insuperables barreras de casta (o de raza). En tal caso, lejos de volverse «general», la compasión queda confinada al ámbito de la casta (o la raza) de pertenencia (cf. Losurdo, 2015, pp. 60-67). El hombre de la «compasión general» no ha existido siempre, apareció en un momento dado, a raíz de ciertas transformaciones políticas y sociales, y fue realmente un hombre nuevo.

La idea de hombre nuevo que hoy provoca tantas burlas remite en realidad a un fenómeno histórico recurrente que todos, con un poco de reflexión y análisis histórico, pueden comprobar. Thomas Jefferson estaba a disgusto con la institución de la esclavitud (pero no hasta el extremo de renunciar a su propiedad de ganado humano). Por este motivo aspiraba a una sociedad libre

de dicha institución, pero libre también de la presencia física de los negros, que se deportarían a África. Porque una convivencia basada en la igual dignidad de blancos y negros habría sido un desafío temerario a las «distinciones reales instituidas por la naturaleza» que solo podía acabar con «el exterminio [*extermination*] de una u otra raza» (Jefferson, 1984, p. 264). Estoy citando aquí a una personalidad que ha entrado en el panteón de la república norteamericana y de todo el Occidente liberal. Con todo, si alguien en nuestros días argumentase como él, se le tildaría de racista, pues para el hombre nuevo que ha aparecido mientras tanto son, o deberían ser, una obviedad la sociedad multiétnica y el principio de la igualdad entre todos los hombres y mujeres, con independencia de la nacionalidad, la etnia o la raza.

Centremos ahora la atención en otra relación social. En la *Metafísica de las costumbres* Kant (1900, vol. VI, pp. 281-282) no dudó en teorizar un «derecho de los padres sobre sus hijos como una parte de su casa», un derecho de los padres a recuperar a sus hijos fugitivos «como cosas» o como «animales domésticos escapados». Razón tenían Marx y Engels cuando varias décadas después denunciaban el hecho de que, en la familia patriarcal de su tiempo, los hijos eran los «esclavos» de su padre (MEW, 3; 32). Hoy en día hasta los conservadores más obstinados tienen posturas más próximas a Marx que a Kant. El segundo es, sin duda, uno de los grandes filósofos morales de todos los tiempos, pero si hoy alguien argumentara como él le considerarían un bárbaro. ¡De nuevo surge la realidad del hombre nuevo!

Para ser exactos, *La ideología alemana* antes citada observa que en la sociedad patriarcal de su tiempo, junto con los hijos, la mujer también forma parte de «los esclavos el hombre» o del *pater familias* (ibíd.). En nuestros días el horror del feminicidio suscita necesarias y amargas reflexiones sobre la persistencia de una mentalidad que empuja al hombre a tratar a su pareja como una propiedad, como una esclava sobre la que ejerce una suerte de derecho de vida y muerte. Se produce así un fenómeno paradójico: es como si la ideología dominante invocase la aparición del hombre nuevo, una idea que por otro lado, en su inveterado anticomunismo, no se cansa de ridiculizar.

No hay que perder de vista, desde luego, la dimensión natural del hombre (su fragilidad, sus pasiones, etc.). El entusiasmo más o menos coral por la construcción de una sociedad nueva puede hacer que se subestime la

dimensión natural del hombre y se olvide que el propio entusiasmo más o menos coral es un momento fugaz en el proceso de construcción del orden nuevo, que es largo, arduo, y está lleno de contradicciones y pasiones. Pero no se debe olvidar que el sarcasmo reservado al motivo del hombre nuevo es el hilo conductor de la tradición de pensamiento reaccionaria y de sus corrientes más turbias. En 1883, año de la muerte de Marx, en un libro que ya en el título (*La lucha de razas*) polemizaba con el teórico de la lucha de clases, Gumplowicz argumentó así su darwinismo social: hay que desechar de una buena vez «la ilusión vanidosa de que el hombre de nuestros días –¡¡el hombre civilizado!!–, por su naturaleza, sus impulsos y necesidades, por sus capacidades y características espirituales, difiere de su condición originaria»; «el hombre ha seguido siendo hombre», «nunca ha sido tan animal como hoy»; sí, «los hombres son siempre los mismos» (Gumplowicz, 1883, pp. 105-106 y 349). Después que él, Hitler argumentaba del mismo modo: dada la naturaleza inalterable del hombre, la ley del más fuerte estaba destinada a dominar el mundo animal y las relaciones entre pueblos y razas.

Marx, Engels y el movimiento político al que dieron origen rebatían esta idea. No hay duda de que a veces el entusiasmo por la construcción del mundo nuevo ha empañado la lucidez del juicio hasta hacer perder de vista la complejidad y los plazos largos de ciertos procesos históricos, pues los plazos del cambio moral son más largos que los de la transformación política. De todos modos Marx, Engels y el movimiento comunista, al agitar el motivo del hombre nuevo, pusieron radicalmente en entredicho unas relaciones sociales basadas en la opresión más brutal y que, según la ideología dominante, eran naturales y eternas.

Desarrollo de las fuerzas productivas: ¿una nueva utopía invertida?

Ahora que una opinión pública cada vez más amplia evoca e invoca, directa o indirectamente, al hombre nuevo, también se evoca e invoca la necesidad de establecer una relación nueva con la naturaleza. Una novedad indudable es ese hombre que hoy se siente responsable –o le intiman a sentirse responsable– de las consecuencias que tiene su comportamiento sobre el ambiente, ya sea como productor, como consumidor o en su uso del tiempo libre (porque un turismo

masivo, desconsiderado y caótico, también puede ser devastador para el ambiente). Se ha producido un cambio radical que afecta no solo al pensamiento y al modo de pensar, sino también a las emociones y el modo de sentir. El joven Hegel, lejos de extasiarse con el grandioso espectáculo de los Alpes de Berna, lo consideraba fundamentalmente aburrido; en todo caso, esa visión no le sugería la exaltación de una belleza sedativa, sino reflexiones sobre la dura lucha que el hombre, para asegurarse la supervivencia, debía entablar contra una naturaleza ceñuda (en Hoffmeister, 1936, pp. 234-236). Aún más radical era la mentalidad de Madame de Staël que, según su biógrafo, prefería su casa parisina y «las alcantarillas de la calle Bac» a «los Alpes» y «el lago de Ginebra» (Herold, 1981, p. 251). No hay duda: este modo de ver y sentir pertenece al pasado. ¿Qué ha ocurrido mientras tanto?

Un papel esencial lo ha desempeñado el prodigioso desarrollo de las fuerzas productivas. Gracias a él ya no tiene sentido ver un paisaje alpino como un mundo de penuria y miseria, como un mundo que, dada su lejanía de los lugares de socialización y difusión de la instrucción y la cultura, empobrece los lazos sociales y dificulta mucho, o impide, el desarrollo de la individualidad humana. El hombre nuevo que, de hecho, evoca e invoca el movimiento ecológico, el hombre nuevo que respeta los bosques, las selvas, las praderas, los paisajes alpinos en vez de transformarlos en superficies agrícolas destinadas a la producción de alimento, que respeta la fauna o las especies raras en vez de cazarlas para enriquecer su alimentación y su vestuario, el hombre nuevo que con respecto al pasado ha desarrollado una sensibilidad muy distinta del paisaje urbano y rural, sería inconcebible sin el desarrollo de las fuerzas productivas.

Es algo de lo que no se da cuenta el movimiento ecologista cuando a veces, haciéndose eco de una denuncia habitual en ambientes conservadores, afirman que la utopía comunista se transforma inevitablemente en una utopía invertida o distopía. Como es sabido, Marx llamó a superar el sistema capitalista para instaurar un orden caracterizado no solo por una distribución más justa, sino por un desarrollo mayor de las fuerzas productivas y la riqueza social. Pero he aquí que un destacado representante del movimiento ecologista cita y parafrasea el célebre comienzo del *Manifiesto del partido comunista* para volverlo contra sí mismo: «Un fantasma recorre el mundo, el de su fin cercano» y «ya es evidente que nuestro planeta no podrá soportar un crecimiento ilimitado». Es

más: ¿seremos capaces de «evitar el final cada vez más plausible de nuestro mundo»? (Caillé, 2013, pp. 1, XXXII y 2).

Partiendo de esta base, el poderoso desarrollo de la riqueza social que Marx prometió como resultado de la edificación de una sociedad poscapitalista se presenta como la más espantosa utopía invertida, la que implica el fin del mundo o, por lo menos, de la especie humana. Para evitar el apocalipsis habría que liquidar a Marx y a su teoría del desarrollo de las fuerzas productivas y la riqueza social. Los que argumentan así deberían releer, del autor tan duramente criticado, la *Crítica del programa de Gotha*. Este texto, muy breve, comienza con una advertencia que hoy suena profética: por grande y creciente que sea la productividad del trabajo, este «no es la fuente de toda riqueza». Nunca hay que perder de vista un aspecto fundamental: «La naturaleza es la fuente de los valores de uso (¡que son los que propiamente integran la riqueza material!) tanto como el trabajo, que en sí mismo solo es la expresión de una fuerza natural, la fuerza de trabajo humana» (MEW, 19; 15). O sea, que hay plena consonancia entre dos consignas aparentemente contradictorias: desarrollo de la riqueza social por un lado y respeto a la naturaleza por otro. Y hay plena consonancia por dos motivos: la destrucción o la escasez de los recursos naturales no aumenta sino que disminuye la riqueza social; en segundo lugar, contaminar y deteriorar el ambiente significa también poner en peligro ese recurso y «fuerza natural» que es la «fuerza de trabajo humana», la única que posibilita el desarrollo de las fuerzas productivas y la riqueza social. La destrucción capitalista de las fuerzas productivas y la destrucción capitalista de los recursos humanos están estrechamente unidas, es más, son inseparables. «La mayor fuerza productiva» es el proletariado, la «clase revolucionaria en sí» (ibíd., 4; 181); obligar a los obreros a una muerte precoz por la sobrecarga de trabajo y una vida de privaciones, o por vivir en un ambiente degradado, también significa erosionar la riqueza social.

La consonancia entre ambas consignas (desarrollo de las fuerzas productivas y cuidado del ambiente) puede verificarse en el plano histórico, además del filosófico. Conviene comparar dos tradiciones de pensamiento. En la Inglaterra liberal, Malthus (y en su estela muchos otros autores, entre ellos Tocqueville) invitaba a las clases subalternas a resignarse, pues la miseria era la consecuencia inevitable de la escasez de recursos naturales y la intervención del poder

político que ellas reclamaban sería inútil o contraproducente. Por otro lado, en 1843 otro autor liberal, Herbert Spencer (1981, p. 244), se burlaba así de quienes llamaban la atención sobre la creciente contaminación y la necesidad de una intervención pública para ponerle coto: si se atribuye al estado la tarea de intervenir contra los vertidos contaminantes de las industrias, ¿por qué negarle la competencia sobre la «salud espiritual de la nación»? Dos años después Engels trazó un impresionante balance del desastre ambiental provocado por la industrialización capitalista y, en 1848, en el *Manifiesto del partido comunista*, se unió a Marx en el llamamiento a derrocar el sistema capitalista y fundar un nuevo sistema social caracterizado por el desarrollo sin precedentes de la riqueza social. Vemos que en el bando liberal, cuando se habla de la escasez de los recursos naturales, no se la relaciona con el respeto al medio ambiente, mientras que en el bando contrario el *pathos* de las fuerzas productivas no excluye en modo alguno la comprensión de la cuestión ecológica.

Pero ¿ los recursos naturales son realmente tan limitados como afirman los defensores y profetas del «decrecimiento»? Es evidente que, hasta este momento, el desarrollo histórico ha desmentido a Malthus, pues el fuerte incremento demográfico no ha impedido una mejora aún más acusada del tren de vida ni tampoco un alargamiento notable de la esperanza de vida. Y es un alargamiento que se ha acentuado en el siglo XX (cf. *infra*, p. 138), el siglo que, quizá más que ningún otro, rindió culto al crecimiento, lo que habría llevado al desastre.

El ecologismo que hoy proclama el dogma de la limitación e incluso el agotamiento de los recursos naturales acaba estableciendo o remachando esa clara separación entre hombre y naturaleza que dice querer superar; no tiene en cuenta otro recurso: la «fuerza natural, la fuerza de trabajo humana» mencionada en la *Crítica del programa de Gotha*. Este recurso, que siempre ha sido esencial, desempeña hoy un papel creciente y cada vez más destacado, como previó Marx en otra obra suya, los *Grundrisse*: el celebérrimo *Fragmento sobre las máquinas* plantea la perspectiva de un desarrollo sin precedentes de las fuerzas productivas, debido a que el «trabajo científico general» y el «saber social general, *Knowledge*» se han convertido en una «fuerza productiva inmediata» de inmenso potencial (Marx, 1953, pp. 587 y 594). Así las cosas,

no tiene sentido hablar de agotamiento de los recursos naturales. El recurso natural que se ha vuelto decisivo en el ámbito de la *Knowledge economy* es por definición inagotable, y una sociedad basada en el «decrecimiento» o el estancamiento sería una sociedad intrínsecamente enferma, incapaz de producir o aprovechar el potencial cognitivo propio de una sociedad en que la instrucción es cada vez más masiva. Bien promovido y bien guiado, el «saber social general, *Knowledge*» puede ser el motor del saneamiento del ambiente y de un desarrollo sostenible.

Lo cual no significa que en el proceso histórico no puedan surgir graves crisis ecológicas: no hay una Providencia que garantice la armonía prestablecida entre el consumo de los recursos y su producción y reproducción. Puede ser necesaria la intervención del poder político para desincentivar (o acaso prohibir) ciertos tipos de producción y consumo, e incentivar otros. Pero nada de esto tiene que ver con el anuncio del «final más plausible de nuestro mundo». Un anuncio que no es nada nuevo. A finales del siglo XIX estaba a la orden del día. Cundía la creencia, compartida por personalidades muy distintas (un filósofo muy interesado en la ciencia como Engels y un poeta como Giosuè Carducci), del inminente fin de la humanidad por la llegada de una nueva y fatal era glacial, con la consiguiente falta del calor necesario para la vida. Si conviene recordar este capítulo de la historia de las ideas no es para poner en duda la gravedad de la crisis ecológica actual. No, esta crisis debe tenerse siempre en cuenta, pero no por ello hay que perder de vista que el anuncio del fin del mundo remite a la historia de las religiones y a la reiteración de creencias más o menos religiosas. En última instancia, del anuncio (religioso) del fin del mundo se deriva la tesis de que en nuestros días el desarrollo de las fuerzas productivas y de la riqueza social se ha convertido irremediablemente en una catastrófica distopía, o utopía invertida.

El «estado estacionario» y el «decrecimiento» como utopía invertida

Lo mismo que el liberalismo, el ecologismo actual se muestra a menudo incapaz de autorreflexión: denuncia la transformación de la utopía en utopía invertida, pero no se pregunta si esta dialéctica tiene lugar también en su interior. El crítico implacable del «crecimiento ilimitado» (en realidad, del

crecimiento a secas) que ya conocemos expresa una admiración sin límites por John Stuart Mill quien, en *Principios de economía política*, se pronuncia a favor de una sociedad por fin libre de la obsesión del desarrollo y feliz en su «estado estacionario» (Caillé, 2013, pp. 31-33). La obra citada y elogiada se publicó en 1848. Son los años en que, a raíz de una enfermedad que destruye la cosecha de patatas, de un total de 9 millones de habitantes, Irlanda pierde casi un tercio, concretamente dos y medio: la mitad emigrada a Estados Unidos y Canadá, la otra mitad muerta de hambre. Más o menos en el mismo periodo, en la otra colonia inglesa, la India, se abate una tragedia parecida, una carestía tan terrible que –señala cándidamente un autor inglés que celebra la gloria del imperio– «los residentes británicos […] se ven obligados a suspender sus acostumbrados paseos vespertinos debido al hedor de los cadáveres, demasiado numerosos para recibir sepultura». Y no se vislumbra ninguna mejora que permita estos paseos: «el cólera y la viruela subsiguientes han exterminado a una multitud que había sobrevivido a la carestía»; un inconveniente más para las vacaciones y el ocio de la élite (Martineau, 1857, p. 297). Ahora prestemos atención a la metrópoli, al país que había sometido a Irlanda y la India: para los obreros de Londres, Manchester, etc., para las clases subalternas en general, la situación, aunque no es desesperada como la de los condenados de las colonias, dista de ser confortable. Para atenuar de alguna manera su miseria, Mill (1981, p. 145) exige que se prohíba el matrimonio a las parejas que no puedan «demostrar que tienen recursos suficientes para mantener una familia». En resumen, esta es la situación en el imperio británico cuando el filósofo liberal (o socioliberal) inglés proclama el ideal del «estado estacionario»: ¡muerte masiva por hambre en las colonias, degradante miseria material y castidad obligatoria para las clases subalternas de la metrópoli! Todo esto, sin duda, es fruto de unas relaciones políticas y sociales opresivas (capitalismo y colonialismo), pero también de una base productiva insuficiente, circunstancia en que la (recurrente) enfermedad de las patatas puede ser tan devastadora como una guerra de exterminio: el ideal del «estado estacionario», ya en el momento de su proclamación, era en realidad una utopía invertida.

La situación en la Irlanda y la India decimonónicas no difiere mucho de la actual del África subsahariana. También hoy, en esta región del mundo, basta una mala cosecha debida a la sequía o a otros motivos para provocar una

catástrofe humana de grandes proporciones. En este caso, por lo menos, está claro que el problema no se puede resolver simplemente redistribuyendo la riqueza social; también hay que aumentarla, y mucho. Una vez más «estado estacionario» y «decrecimiento» se revelan como utopías invertidas.

En realidad estamos ante un problema de carácter más general. Meses después del estallido de la crisis de 2008 la FAO publicó estos datos: «Más de mil millones de personas –una sexta parte de la humanidad, 100 millones más el año pasado– pasan hambre. Cada 3 segundos un hombre, una mujer o un niño mueren de hambre» (*La Stampa*, 20 de junio de 2009). El panorama habría sido mucho más sombrío si la República Popular China, desobedeciendo las consignas del «estado estacionario» o del «decrecimiento», que ya empezaban a resonar, no hubiese logrado fomentar un desarrollo que ha librado de la pobreza más abyecta a cientos y cientos de millones de personas. Además no se trata solo de hambre y peligro de muerte por inanición. En un país emergente como la India actual, una masa enorme de campesinos sigue sin tener electricidad: aislado, en gran parte, del mundo digital y privado de la posibilidad de informarse e instruirse, un sector muy considerable de la población india está destinada a la miseria heredada; la propia división en castas sale reforzada o resulta más difícil de combatir. Una vez más «estado estacionario» y «decrecimiento» se revelan como utopías invertidas. Y, paradójicamente, también lo hacen en el plano estrictamente ecológico, pues una de las fuentes principales de contaminación y degradación ambiental es una agricultura y una zootecnia gravemente atrasadas, así como la tendencia, propia de los campesinos que luchan por subsistir, a tratar de huir de la miseria transformando áreas boscosas en áreas cerealícolas o destinadas al pasto.

Es este otro de los motivos por los que no convence la propuesta de dar la espalda al comunismo, que estaría obsesionado por el desarrollo de las fuerzas productivas, para abrazar el «convivialismo» ecológicamente satisfecho y feliz del «estado estacionario», cuyo programa político sintetiza así Caillé:

> Ningún ser humano tiene derecho a poseer individualmente más allá de un umbral considerado excesivo por el sentido de la decencia común. Y, simétricamente, ningún ser humano debe quedar reducido a la extrema pobreza, condenado a la abyección de la miseria. Ni miseria ni plutocracia (Caillé, 2013, p. 54).

Para comprender lo ambicioso que es este programa baste pensar que los republicanos estadounidenses y los ambientes conservadores de este país condenan el estado social, que para ellos es sinónimo de violencia intolerable. ¿Cómo sería recibido el programa que acabamos de ver, mucho más radical? ¿Y la aplicación de dicho programa no sería aún más turbulenta en una situación de estancamiento o decrecimiento? Por último: ¿estamos seguros de que un país convertido al «convivialismo» y al rechazo de la polarización social entre pobres y plutócratas sería tolerado por el poder económico, político y militar vigente a escala internacional? El análisis concreto de la situación objetiva nos conduce a los problemas que en su tiempo dieron origen al movimiento comunista.

---

1. Bujarin (1984, pp. 130-143 y 145); sobre la «nacionalización de las masas» cf. Mosse (1975).
2. Ludendorff (1935, pp. 35 ss.); obviamente, el motivo de la movilización total remite sobre todo a Ernst Jünger y al texto que publicó en 1930 (*Die totale Mobilmachung*).
3. Paquet (1919, p. 111); Nolte (1987, p. 563) fue quien llamó la atención sobre este autor y su recurso a la categoría de «totalismo».
4. [Sobre Croce cf. Losurdo, 1991, pp. 7-10; N. del E.]
5. Cf. Losurdo (2005a, pp. 3-9, pp. 152-156), en lo referente a Calhoun y Acton; ibíd., pp. 37-39 sobre Wesley; ibíd., pp. 329-332 sobre la actitud frente a los amerindios, los afroamericanos y los aborígenes.
6. Cf. Losurdo (2013, pp. 111-114), para Schoelcher; ibíd., pp. 267-269 para Duverger; ibíd., pp. 318-324 para la superación de la miseria masiva en China.
7. [Aquí, en el archivo original, aparece un espacio con cuatro anotaciones. La primera es un memorándum de Losurdo (2015, p. 128); la segunda se refiere a una obra de Clark, citada más adelante. Reproducimos la tercera: «¿El siglo XX es la utopía invertida del comunismo marxiano o del wilsoniano mundo sin guerra?». La cuarta se refiere a Popper y a la conversión de «paraíso de la paz perpetua» en el «infierno de las guerras neocoloniales». Para el «wilsoniano mundo sin guerra» cf. Losurdo (2016, pp. 155-183 y 229-247); *N. del E.*].

2
¿Socioliberalismo o comunismo?
Marx, Lenin y la causa de la libertad

Tanto más nos conduce a los problemas que a principios del siglo XX dieron origen al movimiento comunista la evidente aceleración del proceso histórico que se está produciendo en los últimos años: se condensan y agravan unas contradicciones que al entrelazarse podrían desembocar en una gran crisis histórica. Sea como fuere, la situación objetiva es apremiante e impone no solo una reflexión profunda, sino también la elección entre distintas opciones teóricas y prácticas. La persistencia de la crisis económica estallada en 2008, el desmantelamiento del estado del bienestar en Europa Occidental, la creciente polarización social en el ámbito de los países capitalistas avanzados, las guerras que se suceden y los conflictos que se perfilan a mayor escala, todo esto plantea de un modo cada vez más imperioso la necesidad de un cambio real o más bien de un giro radical. Pero tras la experiencia trágica del siglo XX, ¿no sería el momento de abrazar, de una vez por todas, el socioliberalismo y decir adiós al comunismo, aunque se le rindan los honores debidos a un difunto al que, pese a todo, se le reconoce algún mérito? De este modo se podrían fundir en una síntesis indisoluble los ideales de la libertad y la igualdad. A fin de cuentas es así como razona una corriente filosófica y política que, después de su aparición a finales del siglo XIX, tuvo su gran momento en el periodo que va de la aparición del fascismo a los años inmediatamente posteriores a la segunda guerra mundial, pero que hoy podría renacer debido, por un lado, a la crisis del capitalismo, y por otro al descrédito del «socialismo real».

En su promoción de la síntesis entre liberalismo y socialismo, Bobbio (1991, pp. 26-27) se remitió varias veces a Mill quien, en su *Autobiografía*, definía así «el problema social del futuro: cómo combinar la máxima libertad de acción individual con la propiedad común de la Tierra y la participación igualitaria de todos en los beneficios del trabajo colectivo» (Mill, 1976, p. 181). Solo que esta ascendencia es, justamente, un buen indicador de los equívocos y las

limitaciones que caracterizan al socioliberalismo. El liberal inglés de izquierda es contemporáneo de los dos autores del *Manifiesto del partido comunista*, y la principal discrepancia entre las dos corrientes aquí comparadas no es, ni mucho menos, la «libertad de acción individual». Si acaso, los más coherentes al respecto son Marx y Engels. Por ejemplo, ambos llaman la atención sobre la falta de libertad que existe en las «casas de trabajo» inglesas de su tiempo, donde se recluía a los vagabundos, a los parados y a los miserables con sus familias para someterles a un poder tiránico y arbitrario; es una institución total, peor que la cárcel a juicio de los reclusos, pero considerada con cierta indulgencia por Mill quien, al menos en un caso, teoriza de un modo explícito la limitación de la libertad (de las clases subalternas): «Las leyes que en muchos países del continente prohíben el matrimonio si las partes contrayentes no pueden demostrar que tienen los recursos suficientes para mantener una familia, forman parte de los poderes legítimos del estado»; «no son criticables como vulneraciones de la libertad». Si Malthus, según le reprochaba Marx, pretendía reducir a los obreros a meros instrumentos de producción condenándolos al «celibato» (MEW, 26.2; 112), se diría que Mill quiere imponerles la castidad y la renuncia a una vida familiar más rica con una grave interferencia en una esfera esencial de la vida privada.

Como ya hemos visto, el *Manifiesto del partido comunista*, más allá de condenar el despotismo del poder político, condena el que impera en la fábrica capitalista y que puede asumir las formas más odiosas, pues como observa el joven Engels, para el patrono «la fábrica es al mismo tiempo su harén» (ibíd., 2; 373). Por lo tanto, la lucha del naciente movimiento sindical, alentado por los dos filósofos y militantes comunistas pero visto con recelo por Mill, es una lucha por la libertad y no solo por mejorar las condiciones de vida. Según el liberal inglés, al ejercer de «policía moral que a veces se vuelve física», dicho movimiento, con motivo de las huelgas, podría violar la libertad de trabajo del obrero individual. El momento en que Mill hace estas afirmaciones deja en evidencia su parcialidad, pues en la Europa de 1859 todavía están vigentes las leyes que prohíben coaliciones obreras, contra las que se ejerce una «policía moral» y «física» mucho más temible.

En cuanto a la libertad política, es Marx quien la defiende de un modo más coherente, pues defiende el principio «un hombre, un voto» rechazado por

Mill, quien se pronuncia a favor del derecho al voto plural a favor de los «más inteligentes» (ante todo de los «empleadores»), con lo que la discriminación censitaria, que había salido por la puerta, vuelve a entrar por la ventana y limita la libertad política de las clases subalternas.

Pero es en otro ámbito donde se aprecia una verdadera antítesis entre las dos corrientes de pensamiento. Mill reivindica de modo explícito el «despotismo» de Occidente sobre las «razas» aún «menores de edad», que deben guardar «obediencia absoluta»: sí, «el despotismo ejercido por los pueblos avanzados» sobre los atrasados es ya «la condición ordinaria», pero tiene que volverse «general» en las colonias, ya se encuentren fuera del ámbito europeo o dentro de él: también Irlanda necesita «un despotismo bueno y sólido». El despotismo preconizado de un modo tan enfático no se refiere únicamente a los pueblos menores de edad, sino también a los individuos que los forman, educándolos para el «trabajo constante» (que es el fundamento de la civilización). Para conseguir este resultado, cuando se trate de «razas no civilizadas», hay que recurrir a la institución de la esclavitud.[1] La esclavitud política de las colonias es, al mismo tiempo, esclavitud propiamente dicha de los individuos que habitan en ellas.

En suma, quien pretenda, como Bobbio, sentar la causa de la libertad sobre bases más sólidas insertando el liberalismo al estilo de Mill en el tronco marxiano, anda muy descaminado, pues el liberal o socioliberal inglés parece incapaz de concebir la libertad en términos realmente universales, como lo demuestra su actitud ante las clases subalternas en la metrópoli capitalista y, sobre todo, ante los pueblos coloniales. No en vano Marx y Engels denunciaron la adhesión de no pocos obreros a estas posturas como una capitulación frente a la clase dominante de «una nación que explota» un enorme imperio colonial, donde no duda en ejercer «un poder de vida y muerte» (ibíd., 29; 358 y 12; 286). Los proletarios que se dejan seducir por los cantos de sirena del expansionismo colonial traicionan la lucha por emanciparse no solo de la explotación, sino también de unas relaciones de poder que son la negación total de la libertad.

¿Cambia el resultado de la confrontación entre las dos corrientes de pensamiento con el paso del siglo XIX al XX y la aparición del bolchevismo? Los bolcheviques forman un partido a raíz de la publicación de *¿Qué hacer?* en

1902. El texto de Lenin llama a combatir la autocracia en todas sus manifestaciones; los obreros deben saber cómo «reaccionar ante *todo* abuso, ante *toda* manifestación de la arbitrariedad y opresión, de violencia y superchería, *sea cual sea la clase social* afectada» (LO, 5; 381). Cuando hace balance de la revolución de 1905, el revolucionario ruso declara solemnemente: «Quien quiera transitar hacia el socialismo por una senda que no sea la democracia política llegará inevitablemente a conclusiones absurdas y reaccionarias, tanto en lo económico como en lo político» (ibíd., 9; 22). Tres años después Lenin reprocha a la Inglaterra de su tiempo, al país liberal por excelencia, el haber olvidado completamente en las colonias su cacareado apego a la causa de la libertad: los «indígenas» son políticamente «esclavos» y para reprimir las manifestaciones de protesta de los «esclavos indígenas» los «sinvergüenzas liberales y "radicales"» no dudan en recurrir a las «medidas de "pacificación"» más duras y humillantes, «los apaleamientos de manifestantes políticos». En general: «Los políticos más liberales y radicales de la libre Gran Bretaña […], cuando son gobernadores de la India, se convierten en auténticos Gengis Kan» (ibíd., 15; 1789). Conviene fijarse en una palabra: los denostados son los «políticos liberales *y radicales*», es decir, los exponentes de la izquierda liberal. Demuestran que son fieles discípulos de Mill, pues no cuestionan la «obediencia absoluta» que deben prestar los pueblos a sus amos occidentales, autorizados a ejercer el «despotismo».

Cuando estalla el primer conflicto mundial es Lenin quien denuncia la legislación de excepción que está en vigor en la propia metrópoli capitalista, algo que toleran los liberales de izquierda e incluso, como veremos, los representantes del socioliberalismo que apoyan la guerra o no se oponen a ella. En su transcurso –señala *El estado y la revolución* ya en su *Prólogo*– la opresión «de las masas trabajadoras por el estado […] cobra proporciones cada vez más monstruosas». No solo es así en las trincheras del frente: «los países adelantados se convierten –y al decir esto nos referimos a su "retaguardia"– en presidios militares para los obreros» (ibíd., 25; 363). Es la aparición –subraya más adelante– de una «esclavitud militar» generalizada (ibíd., 27; 393).

Después, sin duda, los papeles se invierten. Una amplísima alianza que incluye también a la izquierda no comunista denuncia las prácticas iliberales y el terror impuestos por Lenin en un país donde se entrelazan la guerra

internacional y la guerra civil, con un proceso de disgregación y balcanización que provocan un estado de excepción aún más agudo y prolongado que en Occidente. Pero, en conjunto, aunque se haga abstracción de la cuestión colonial, no se puede decir que el mayor o menor amor a la libertad sea la línea divisoria entre Lenin y la izquierda no comunista.

Llegamos al mismo resultado si desplazamos la atención de Rusia a un país como Italia (donde se desarrolla el partido comunista más fuerte de Occidente). Después de haber saludado desde sus comienzos la revolución de octubre, polemizando significativamente también con el liberal Luigi Einaudi (que después apoyará durante mucho tiempo al régimen fascista), en septiembre de 1918 Gramsci no tenía ningún inconveniente en escribir: «La tarea de los liberales la han asumido los socialistas» desde posiciones revolucionarias y probolcheviques (Gramsci, 1984, pp. 285-286). En 1919, en *L'Ordine Nuovo*, dirigido por Gramsci, Palmiro Togliatti reprocha a Benedetto Croce y a los liberales su apoyo a la carnicería bélica y el haber atribuido al estado el derecho a sacrificar a millones de ciudadanos en el altar de su vitalidad y voluntad de poder. Porque así «se va separando al estado de la conciencia de los individuos […] El estado vuelve a ser una abstracción, al haberle retirado el soporte concreto de las voluntades morales de los individuos. Un resto de la antigua trascendencia, una sombra del viejo dios enturbia la nitidez de la concepción». Se imponía, por lo tanto, esta conclusión: el liberalismo «fue una gran cosa», pero había «cambiado de significado»; «ya no se habla […] de derechos humanos sino de orden social» (Togliatti, 1973-1984, vol. I, pp. 40 y 65-66), el orden social necesario para posibilitar primero la participación en la guerra y después el control y la represión de la agitación obrera y popular, recurriendo a medidas que desembocarían en la instauración de la dictadura fascista.

La que acabamos de ver no es una postura juvenil del futuro secretario del partido comunista italiano. En 1954 Norberto Bobbio invita a los países socialistas a que hagan suya la mejor tradición liberal. Togliatti replica:

> Las convulsiones liberales y las convulsiones democráticas pusieron en evidencia una tendencia progresiva, de la que forman parte tanto la proclamación de los derechos de libertad como la de los nuevos derechos sociales. Los derechos de libertad y los derechos sociales han pasado a ser y son patrimonio de nuestro movimiento (ibíd., vol. V, p. 869).

Si el socioliberalismo, como suelen afirmar sus defensores, quiere ser la síntesis de los ideales de libertad y justicia social, de liberalismo y socialismo, el filósofo turinés no es más socioliberal que el dirigente del mayor partido comunista occidental (que goza de enorme prestigio en el ámbito del movimiento comunista internacional). Pero también conviene ver el segundo argumento que Togliatti esgrime contra Bobbio: «¿Cuándo y en qué medida se han aplicado a los pueblos coloniales esos principios liberales en los que pretendía basarse el estado inglés del siglo XIX, modelo, creo, de régimen liberal perfecto para quienes razonan como Bobbio?». En realidad «la doctrina liberal […] se basa en una bárbara discriminación entre las criaturas humanas» (ibíd., pp. 866 y 869). La verdadera línea divisoria entre socioliberalismo y comunismo era la actitud frente a la cuestión colonial. Más que negar o devaluar las conquistas de las «convulsiones liberales y las convulsiones democráticas», los comunistas se proponían universalizarlas (acabando con las tenaces cláusulas de exclusión de la tradición liberal) y aplicar también estas conquistas a la materialidad de las relaciones económicas y sociales, teniendo en cuenta, en cada ocasión, la situación histórico-política concreta.

Cabe añadir que las voces más maduras del movimiento comunista, cuando se plantean el problema de asimilar críticamente los grandes logros de la tradición liberal y la cultura burguesa, atesoran de alguna manera las palabras de Engels, que a finales del siglo XIX señaló al proletariado como «heredero de la filosofía clásica alemana» (expresión teórica de la revolución francesa). Y también atesoran la enseñanza de Lenin, quien, en vísperas de la primera guerra mundial, señaló que la «filosofía alemana» era una de las «fuentes» y de las «partes integrantes del marxismo» (MEW, 21; 307; LO, 19; 9-14).

«Reacción imperialista» y surgimiento del socioliberalismo

Mientras en el movimiento comunista se discute el tema de la «herencia», en el ámbito del liberalismo, entre los siglos XIX y XX, cunde el malestar por el recrudecimiento de la expansión colonial y del imperialismo con su carga de brutalidad y barbarie: «hemos entrado en una época de canibalismo social en que las naciones más fuertes están devorando a las más débiles», escribe en el verano de 1898 Herbert Spencer, poco dado, en general, a criticar el orden

existente. Es una observación con resonancias de profecía: a primeros de septiembre, con la batalla de Omdurmán, Inglaterra volvió a someter a Sudán, que había vencido a los ingleses y proclamado la independencia. Los blancos superhombres sintieron la necesidad de vengarse de esta humillación y no se limitaron a rematar a los enemigos horriblemente heridos por las balas dum dum. Arrasaron la tumba del Mahdi, el inspirador y protagonista de la resistencia anticolonial, decapitaron su cadáver, arrojaron el resto del cuerpo al Nilo y exhibieron la cabeza como trofeo.[2] Menos de un año después estalló la guerra contra los bóers. Para aplastar la resistencia de estos colonos de origen holandés la liberal Inglaterra encerró a las mujeres y los niños en campos de concentración, donde un tercio murieron (Ferguson, 2008, p. 44). La indignación fue tanto más grande cuanto que en este caso la víctima no era un pueblo de color sino «blanco» y «civilizado», los colonos de origen holandés. En Inglaterra y en Europa una amplia opinión pública denunció el horror de estos campos, «la aniquilación de la raza bóer» (*annihilation of the Boer race*) y, sobre todo, «la interminable lista de niños muertos» (*unend-ing death-roll of children*) y su «holocausto» (*holocaust*; Koss, 1973, pp. 263 y 229).

La cuestión colonial irrumpe con fuerza en la propia Europa y sus efectos amenazan con ser devastadores. El conflicto entre defensores y detractores del *Home Rule* para Irlanda lleva al Reino Unido a las puertas de la guerra civil, con dos bandos enfrentados que se arman y preparan febrilmente incluso en lo militar; el enfrentamiento abierto se evita con la aparición de una catástrofe de mayores proporciones, el estallido de la primera guerra mundial, una guerra que también es el resultado de un antagonismo, el anglo-alemán, que lleva años enconándose.

Por otro lado, con la fundación de la Segunda Internacional, se acentúa con fuerza la influencia del socialismo y el marxismo. Son estas las circunstancias en que podemos situar a Leonard T. Hobhouse, angustiado por el auge en Inglaterra del «imperialismo plutocrático» y la «reacción imperialista», así como por la carrera del rearme y la militarización de la vida nacional (Hobhouse, 1977, pp. 110-112). Es una «reacción general» que también cunde al otro lado del Atlántico, donde la república norteamericana se convierte plenamente al imperialismo, como lo demuestran la guerra contra España y la anexión de Filipinas. En el mundo capitalista crece la obsesión de la «expansión imperial»,

el «sometimiento por millones de las "razas de color"» y «la creencia de que el progreso depende de la supervivencia del más fuerte en la lucha por la vida». No hay duda: en todas partes se produce «el reflujo de las ideas liberales». Se difunde un clima turbio, «el humanitarismo es tachado de sentimentalismo» (Hobhouse, 1909, pp. IX-XV y 61-62).

Este es uno de los motivos por los que Hobhouse, a principios del siglo XX, siente la necesidad de acercarse a la socialdemocracia alemana (el partido más fuerte y prestigioso de la Segunda Internacional). Sin sumarse a sus llamamientos a la «guerra de clases» y a la revolución, que rechaza, se declara dispuesto a aceptar gran parte de su programa (ibíd., pp. 239, XXXIV y 211). Así se delinea la convergencia de «liberalismo y socialismo» para el logro de una «democracia social». Precisando aún más su pensamiento, dos años después, en un libro que cuenta con varias reediciones, Hobhouse (1977, pp. 90-91) invoca un «socialismo liberal» que debería estar «basado en la libertad» y ser capaz, al mismo tiempo, de «asegurar plenamente la justicia» social y satisfacer las necesidades de las «grandes masas de hombres».

No se trata solo de emprender grandes reformas sociales para mejorar las condiciones de vida y trabajo de las clases populares. Lo que está en discusión es el propio sistema político:

> Los dos partidos [neoliberal y socialista] están llamados a hacer causa común contra el poder creciente de la riqueza que, valiéndose de su control de la prensa y los medios de organización política, se ha convertido en una amenaza creciente para el funcionamiento correcto del gobierno popular (Hobhouse, 1909, p. 239).

La democracia tiende a convertirse en una ficción: «Las elecciones generales son menos determinantes de lo que parece. Deciden quién debe gobernar el país, pero no cómo debe ser gobernado». Lo que se ejerce es «el poder efectivo de los grandes intereses materiales […]. Hoy en día poseen casi toda la prensa, que está dejando claramente de ser un órgano representativo de la opinión pública» (ibíd., pp. XXVI-XXVII).

Mientras la democracia vigente en Inglaterra y, en general, en la metrópoli capitalista, va perdiendo significado real, la política que ejerce en el plano internacional es reveladora. El «nuevo imperialismo» se caracteriza por la regresión del principio del «autogobierno» y la autodeterminación, el «recrudecimiento del trabajo servil», la «rígida reivindicación de la supremacía

racial y la fuerza material» (ibíd., pp. 47-49), el recurso a la guerra y a un tipo de guerra que contra los pueblos coloniales no conoce ningún límite. Son los años en que el horror del expansionismo empieza a ser evidente e intolerable a ojos de un amplio sector de la opinión pública. La denuncia de Hobhouse no es menos dura que la de Lenin: el imperialismo «significa guerra perpetua, batallas que, cuando se combate contra negros o amarillos, se convierten en auténticas matanzas» (ibíd., p. 47). También son los años en que se perfila en el horizonte, cada vez más amenazadora, la catástrofe causada por el pulso entre las grandes potencias capitalistas por conquistar el planeta. Poco crédito podía darse ya a la ilusión que en 1861 inspiraba a Mill su alabanza del imperio inglés como campeón de la «libertad» y la «moralidad internacional», como «un paso hacia la paz universal y la cooperación y la comprensión general entre los pueblos» (Mill, 1946, p. 288).

La polémica contra esta visión, unas veces indirecta y otra directa, atraviesa en profundidad el libro de Hobhouse sobre la lucha entre «democracia y reacción» que estoy analizando aquí. Sí, la ideología dominante pretende hacer creer que, en el transcurso de su marcha imperial, «la bandera británica» arrastra consigo «la libertad británica, la justicia británica» e introduce tanto en el plano interior como en el internacional un orden jurídico basado en la imparcialidad y la incorruptibilidad, sentando las bases para la difusión de un «genuino cosmopolitismo», para el advenimiento del «estado mundial» y la «paz universal» (Hobhouse, 1909, pp. 14-15). En realidad, el imperialismo es la negación misma de la democracia. «Imperialismo democrático es una contradicción en los términos […]. Pues la democracia es el autogobierno del pueblo, mientras que el imperialismo es el gobierno de un pueblo ejercido por otro» (ibíd., p. 149).

En lo que respecta a la paz: «Durante el reinado del imperialismo el templo de Jano no se cierra nunca. La sangre nunca deja de correr». Y no se trata solo de guerras coloniales. También acechan conflictos a mayor escala. «El ideal de la paz ha dado paso al de la expansión del dominio». Los «peligrosos celos suscitados por el avance del imperio» británico han provocado una carrera de armamentos: «basada en el imperialismo, el militarismo ha devorado los recursos nacionales que se habrían podido usar para mejorar las condiciones del pueblo» (ibíd., pp. 28, 4 y 30-31).

Criticando por adelantado la que en el transcurso del primer conflicto mundial sería la ideología bélica de la Entente (y que en nuestros días sigue siendo la ideología bélica de Estados Unidos y Occidente), el teórico del «socialismo liberal» cuestiona la tesis de que en sí mismas «las democracias no son belicosas». Es cierto que las masas populares, si corren el peligro de verse envueltas en una guerra, procurarán mantener la paz con su voto. Pero: «Supongamos una población libre de la amenaza del servicio militar obligatorio y de una invasión», y entonces el panorama cambia por completo. No es ningún ejemplo imaginario, pues Hobhouse se refiere a Inglaterra, considerada más belicosa incluso que las «democracias continentales» (ibíd., pp. 144-145).

En conclusión, por mucho que la ideología dominante trate de adornar el imperialismo, sus consignas no son más que un «discurso hipócrita» (*cant*) (ibíd., p. 29); ¡Olvidemos la «moralidad internacional» con que fantaseaba Mill!

También a principios del siglo XX otro destacado representante de la izquierda liberal inglesa comparte la argumentación de Hobhouse, a quien cita con entusiasmo. Confirma el juicio sobre el colonialismo, culpable de desencadenar guerras totales en las que no se duda en rematar a los heridos, guerras que alcanzan el grado de genocidios. El expansionismo de las grandes potencias occidentales, consumado «en nombre de la civilización», supone el exterminio de «las "razas inferiores" que no pueden ser explotadas con provecho por los colonizadores blancos superiores» y la imposición de una esclavitud más o menos camuflada a las demás (Hobson, 1974, pp. 145 nota, 175 y 214-215). Los conquistadores se presentan como los campeones de la libertad y la democracia, pero la realidad está a la vista de todos:

> El nuevo imperialismo no ha llevado las libertades políticas y civiles de la metrópoli a ninguna parte de los vastos territorios que después de 1870 han caído bajo el gobierno de las potencias civilizadas de Occidente: desde un punto de vista político, el nuevo imperialismo ha sido una expansión de la autocracia […]. La libertad política, y la libertad civil que depende de ella, sencillamente no existen para la inmensa mayoría de los súbditos británicos (ibíd., pp. 27 y 102).

La paradoja es que la democracia acaba estando comprometida en la propia metrópoli capitalista. Si a las guerras coloniales les sumamos «la enemistad entre imperios rivales» podemos entender muy bien que cunda un clima de

«militarismo» y guerra permanente, lo que implica «la subordinación del legislativo al ejecutivo». Sí, «las instituciones representativas son inadecuadas para el imperio» (ibíd., pp. 114, 122 y 127-128). Bien mirado, quienes ejercen y fomentan el expansionismo (por ejemplo, Estados Unidos) son los «grandes capitanes de industria y los grandes financieros»; en general, es una restringida «plutocracia», de modo que la lucha por la paz debe dirigir «el hacha a la raíz económica del árbol» y golpear a «las clases que tienen interés en el imperialismo» y ejercen el poder efectivo (ibíd., pp. 69, 262 y 83).

Por ende, es inevitable el enfrentamiento con «un partido liberal ligado a una política de imperialismo militante» y las «clases propietarias» (ibíd., pp. 90-91). Es preciso tenerlo en cuenta, se trata de «una traición grave y evidente». Los jefes liberales ingleses, con su «lucha vergonzosa» en defensa y a remolque del imperialismo, han «vendido el partido a una confederación de jugadores de azar y de chovinistas», se han «rendido al imperialismo […] y se han "vendido", no han tenido ningún principio y se han entregado alegremente a cualquier sucia e innoble defensa que un obtuso y rancio patriotismo haya sido capaz de inventarles como excusa» (ibíd., pp. 126-127).

Comunismo, socioliberalismo, «socialismo para el pueblo de los señores»

Para captar toda la novedad y radicalidad del socioliberalismo conviene distinguirlo bien de una corriente política con la que, si nos quedamos en las apariencias externas, podríamos relacionarlo. A fin de aclarar el asunto partiremos de una tendencia que se advierte ya en los albores del movimiento socialista. Justo en los años en que Marx y Engels ponen con énfasis juvenil sus esperanzas en el proletariado como protagonista de la emancipación universal, los seguidores de Fourier y Saint-Simon se proponen crear comunidades de carácter más o menos socialista en las tierras arrancadas a los árabes en Argelia, tras una guerra brutal y a veces genocida.[3] Estos colonos de tendencia «socialista» no pretenden poner en entredicho la Francia burguesa y liberal de su tiempo y aún menos se proponen «el derrocamiento por la violencia de todo el orden social existente» (Marx, Engels, 2003, p. 57), con cuya invocación concluye el *Manifiesto del partido comunista*. No, pretenden sacar provecho de las conquistas coloniales para dejar de ser proletarios y convertirse en

propietarios, pero unos propietarios que poseen colectivamente la tierra arrancada a los árabes. ¿Cómo definir este «socialismo»? Por analogía con la *Herrenvolk democracy*[4] podríamos hablar de *Herrenvolk socialism*.

Más que un programa político articulado se trata de una tentación, que se puede presentar de distintas formas y ser más o menos fuerte. Demos un salto hacia delante en el tiempo de más de medio siglo. En un artículo publicado en *Sozialistische Monatshefte* Eduard Bernstein observa muy ufano:

> Si en Estados Unidos, Canadá, Suramérica, ciertas partes de Australia, etc., hoy pueden subsistir muchos millones de hombres en comparación con los cientos de miles de otros tiempos, el mérito hay que atribuírselo a la avanzada colonizadora de la civilización europea; y si hoy en Inglaterra y otros lugares muchos productos tropicales, nutrientes y sabrosos, se han incorporado a los géneros de consumo populares, si los pastos y grandes campos americanos y australianos suministran carne y pan baratos a millones de trabajadores europeos, hay que agradecérselo a las empresas coloniales […]. Sin la expansión colonial de nuestra economía, la miseria que aún tenemos en Europa y que tratamos de extirpar sería mucho más grave y tendríamos muchas menos esperanzas de eliminarla. Aun contrapesándola con los crímenes del colonialismo, la ventaja obtenida por las colonias sigue pesando muchísimo más en el platillo de la balanza (Bernstein, 1900, p. 559).

El autor que así se expresa es uno de los grandes teóricos y dirigentes del movimiento socialista a caballo entre los siglos XIX y XX. No ha renunciado al proyecto de transformación socialista, pero de momento se propone mejorar las condiciones de vida de las masas populares en la metrópoli capitalista mediante el saqueo de las colonias. En este sentido se advierte la tentación del *Herrenvolk socialism*. Bernstein (ibíd., pp. 559-560), ciertamente, declara que los indígenas pueden y deben ser tratados «con humanidad», pero los ejemplos que aduce («como ahora en Norteamérica, Nueva Zelanda, Suráfrica») son reveladores. Son los años en que, en Suráfrica, los «bóers cristianos», como les llama Gumplowicz (1883, p. 249), el teórico y apologeta de la «lucha racial», no consideran y tratan a «los hombres de la jungla y a los hotentotes» como «hombres» sino como «seres» (*Geschöpfe*) a los que se puede exterminar como «caza del bosque». El trato reservado a los indígenas de «Norteamérica, Nueva Zelanda» es semejante. Por otro lado, Bernstein rinde homenaje a las «razas fuertes» que inevitablemente «tienden a crear y expandirse con su civilización», mientras que los pueblos sin civilizar e incluso «incapaces de civilizarse»

oponen una resistencia inútil y retrógrada, y dado que se «sublevan contra la civilización», incluso el movimiento obrero debe combatirlos enérgicamente (Bernstein, 1896-1897, pp. 109-110), salvando así la gran «ventaja obtenida de las colonias».

Demos otro salto hacia delante de varias décadas. Refiriéndose al sionismo y a los *kibutz* promovidos por él, Arendt (1986, pp. 85-88 y 92) llama la atención sobre la presencia en este movimiento de una tendencia que podría parecer singular: por un lado se marca metas «chovinistas» y por otro hace experimentos colectivistas y de una «rigurosa realización de la justicia social» dentro de su comunidad. Se forma así «un conglomerado absolutamente paradójico de planteamiento radical y reformas sociales revolucionarias en política interior, y de métodos anticuados y totalmente reaccionarios en política exterior», en el campo de las relaciones con los pueblos coloniales. En este caso el *Herrenvolk socialism* es algo más que una tentación. Lo mismo que antaño los discípulos de Fourier y Saint-Simon en Argelia, ahora, en otra parte del mundo árabe y de un modo más sistemático, surgen formas de propiedad «socialista» en tierras expropiadas a un pueblo colonial condenado a la deportación o la marginación.

El socioliberalismo, con una actitud completamente distinta del *Herrenvolk socialism*, trastoca las posiciones: Hobson está mucho más cerca de Lenin que de Bernstein, quien, para confirmar el carácter benéfico del expansionismo colonial, menciona los «muchos productos tropicales, nutrientes y sabrosos» que en un país como Inglaterra (con un imperio colonial) «se han incorporado a los géneros de consumo populares». La argumentación de Hobson (1974, p. 212) es bien distinta. Sin duda está ya extendido «el gusto por los productos agrícolas tropicales como el arroz, el té, el azúcar, el café, la goma, etc.», pero esto no es ningún título honorífico para Occidente: «los modernos queremos que las razas inferiores exploten su tierra en nuestro beneficio». Mientras que el socialista alemán muestra la cara benévola del colonialismo y habla de un trato humano a los indígenas «en Norteamérica, Nueva Zelanda, Suráfrica», el socialista liberal inglés señala que el genocidio de los indígenas no solo puede perpetrarse «con la guerra y la matanza privada» (a cargo de la sociedad civil blanca) sino también «con la imposición forzosa de una civilización que para ellos era, en todo caso, destructiva» (ibíd., p. 214). Mientras que Bernstein

procura conciliar de alguna manera el socialismo y el expansionismo colonial, Hobson (ibíd., p. 44 y 180-181) contrapone el «estado plenamente socialista» al «imperialismo» y afirma que el segundo también es una catástrofe para la potencia conquistadora: «El peligro más grave del imperialismo es la mentalidad de una nación que se ha acostumbrado a este engaño y se ha vuelto incapaz de hacer autocrítica».

Socioliberalismo y comunismo: tres ocasiones de encuentro (fallidas)

Se comprende entonces que las dos corrientes de pensamiento compartan motivos fundamentales. Hobhouse (1909, pp. XIX-XX) se burla de la pretensión «de Occidente –o mejor dicho de uno o dos pueblos elegidos de Occidente–» de gobernar a los pueblos que consideran atrasados «en beneficio de la civilización» en general. Una de las definiciones leninistas de imperialismo más significativas es la que lo caracteriza como la pretensión de «unas pocas naciones elegidas» de basar su «bienestar» y su preponderancia en el saqueo y la dominación del resto de la humanidad (LO, 26; 403), como la pretensión de unas pocas «naciones modélicas» de reservarse «el privilegio exclusivo de formación del estado» (ibíd., 20; 417).

A pesar de sus evidentes diferencias, el revolucionario ruso siente una profunda simpatía por Hobson, reconociéndole el mérito de haber hecho «una exposición excelente y circunstanciada de las características económicas y *políticas* fundamentales del imperialismo» (ibíd., 22; 197). Del socioliberal inglés, el bolchevique ruso aprecia no solo el análisis científico del imperialismo, sino también la denuncia política de sus implicaciones reaccionarias en el plano internacional e interior. *El imperialismo, fase superior del capitalismo* antes citado es de 1917. Ese mismo año Hobson observa con mordacidad: «La adhesión precipitada del socialismo al patriotismo en el verano de 1914, en todas las naciones, es la prueba más convincente de su incapacidad para afrontar la tarea de derrocar el capitalismo cuando se le presente la oportunidad» (Hobson, 1917, p. 9). Y de nuevo reaparece la convergencia con Lenin, que en *Cuadernos sobre el imperialismo* reconoce: «el libro de Hobson sobre el imperialismo es útil en general, pero también lo es en particular porque ayuda a desvelar la falsedad fundamental del kautskismo

sobre este asunto», la falsedad fundamental de la tesis que fantasea con un «capitalismo "sano", "pacífico", basado en "relaciones pacíficas"» (LO, 39; 878). Se diría que se dan todas las premisas para un encuentro entre comunismo y socioliberalismo, pero no hay tal. Es la primera, pero no la última oportunidad perdida.

Una segunda oportunidad se produce en los años de la aparición y la ascensión, aparentemente irresistible, del fascismo. En Italia el éxito del golpe de estado de 1922 arranca esta reflexión autocrítica a Carlo Rosselli, teórico del socioliberalismo: «La lección de los hechos y especialmente la experiencia rusa y la fascista nos demuestran […] que la historia no admite paréntesis ni vacíos y que un partido de oposición tiene que estar listo, en ciertos momentos, para subir al poder». En situaciones de crisis aguda y descomposición la prueba de fuerza está en los hechos, y los bolcheviques que hicieron la revolución de octubre demostraron ser más decididos y también más inteligentes que los socialistas italianos quienes, al refugiarse en el Aventino, allanaron el camino a las bandas armadas de Mussolini. Por otro lado, el recurso a la violencia ya era habitual desde hacía tiempo. Aún antes que el fascismo, la burguesía y la reacción ya habían hecho gala de su «belicosa vitalidad» con «la guerra doble», es decir, con la invasión de Libia y la intervención en el primer conflicto mundial (Rosselli, 1988, pp. 109 y 112).

En resumen: la crisis provocada por la guerra y las agudas tensiones sociales, en Rusia había desembocado en la revolución y en Italia en la contrarrevolución.

Ya esto obligaba a prestar atención a un aspecto de la totalidad social (el estado de excepción), que los ideólogos liberales solían desdeñar. El programa colonialista del fascismo colocaba en el centro del debate otro aspecto de la totalidad social, también bastante desestimado. Con motivo de la agresión contra Etiopía, Rosselli destacó la barbarie de la violencia fascista. Era una página de la historia de la que los italianos solo podían avergonzarse, aunque podía sumarse a las «páginas negras de la historia inglesa» o de otros países colonialistas. Por otro lado, «¿acaso no están hechos así todos los imperios?». No, no se podía tener ninguna confianza en los «gobiernos capitalistas e imperiales» (Rosselli, 1989-1992, vol. II, pp. 337-338, 146 y 249).

La Rusia soviética era una alternativa a todo esto. En los años de la NEP,

concretamente en 1923, refiriéndose a sus compañeros de partido y de tendencia política, y polemizando con los que se empeñaban en demostrar «con una maravillosa abundancia de citas que la revolución rusa está en flagrante contradicción con las previsiones del marxismo» y los ideales de Marx, dado que produce un sistema impregnado por un «nuevo espíritu capitalista», Carlo Rosselli observaba:

> En el juicio y en la actitud reformista sobre la revolución rusa, la adhesión demasiado estricta a las fórmulas marxistas he llevado a condenar de antemano, casi antes que naciese, un fenómeno que contenía y sigue conteniendo en sí maravillosas semillas de vida y renovación (Rosselli, 1988, pp. 67-68)

Más adelante, sin dejar de insistir con fuerza en el valor irrenunciable de la libertad y la democracia, en los años de la guerra civil española Rosselli afeó su postura a los países liberales («La Inglaterra oficial está a favor de Franco, hambrea Bilbao»), comparándolos con la Unión Soviética que, por el contrario, ayudaba a la república española agredida por el nazifascismo (ibíd., pp. 358, 362 y 367). Tampoco se trataba solo de política internacional. A un mundo caracterizado por la «fase del fascismo, las guerras imperialistas y la decadencia capitalista» Carlos Rosselli contraponía el ejemplo de un país que, aun distando mucho todavía del objetivo de un socialismo democrático maduro, había dejado atrás al capitalismo y brindaba «un capital de valiosas experiencias» a quien se propusiera construir una sociedad mejor: «Hoy, con la gigantesca experiencia rusa […] disponemos de un material positivo inmenso. Todos sabemos lo que significa revolución socialista, organización socialista de la producción» (ibíd., pp. 301, 304-306 y 381). Teniendo en cuenta el conflicto mundial que se perfilaba en el horizonte, era preciso ser conscientes de la necesidad de defender la causa «encarnada por la revolución rusa» y aplicar, «en el caso de los países fascistas», la «tesis leninista» de la transformación de la guerra imperialista en guerra civil revolucionaria (Rosselli, 1989-1992, vol. II, pp. 330-331).

Por último, la tercera y última oportunidad para el encuentro entre comunismo y socioliberalismo: en los años inmediatamente posteriores a la segunda guerra mundial el prestigio de la Unión Soviética estaba en su apogeo y el movimiento de descolonización impulsado por la revolución de octubre era ya una corriente impetuosa e imparable. Podemos entonces entender la

postura del estudioso laborista Harold J. Lasky. Aunque condenaba con fuerza la dictadura en la Unión Soviética, a renglón seguido añadía que el experimento socialista en ese país se había producido (y seguía produciéndose) en condiciones de «estado de sitio», impuesto en varias ocasiones por un Occidente que estaba orgulloso de sus instituciones democráticas pero tendía a dificultarlas en los países con sistemas sociales distintos. También había que tener en cuenta el persistente colonialismo o neocolonialismo occidental que reducía países enteros a depender, por ejemplo, de la «United Fruit Company» (Lasky, 1948, pp. 40 y 28).

Aunque se quisiera hacer abstracción tanto del estado de excepción (impuesto al país surgido de la revolución de octubre) como de la cuestión colonial, para hacer la manida comparación abstracta (y por eso tan del gusto de la ideología dominante) entre Occidente y la Unión Soviética, no se podía eludir una pregunta: ¿en qué medida era libre en la fábrica el obrero inglés o estadounidense? ¿Tenía más libertad en la fábrica que el obrero ruso (ibíd., p. 42)? Después de llamar la atención sobre el estado de excepción y sobre el mundo colonial, el análisis del diputado socialista introducía otro aspecto de la totalidad social, la distinción entre esfera de la circulación y esfera de la producción.

Por último. No era lícito «mantener separadas la economía y la política» y extraer la dimensión política de la libertad de su dimensión material: no había libertad auténtica sin «libertad de no pasar necesidad», y liberar de la miseria y el hambre implicaba gigantescas transformaciones sociopolíticas que exigían la superación del control privado de los grandes medios de producción. En este sentido «las relaciones de producción» vigentes en Occidente estaban «en contradicción con las fuerzas productivas» (ibíd., p. 22 y 36).

En estos años no era muy distinta de la del laborista inglés la postura de Norberto Bobbio, que en 1951 lanzó esta acusación a la filosofía de la historia del Occidente liberal:

> La historia tiene una sola dirección que es la dirección recorrida por la civilización blanca, en cuyos márgenes solo hay cristalización, atraso, barbarie […]. Que solo exista una civilización digna de este nombre y que solo ella esté llamada al dominio exclusivo, es la premisa implícita y la consecuencia explícita de la expansión colonial de los últimos cuatro siglos, cuyas únicas formas de contacto con las distintas civilizaciones han sido el

> exterminio (en América), la esclavización (en África) y la explotación económica (en Asia) (Bobbio, 1977a, p. 23).

Es un balance que pone abruptamente en discusión la consabida autoapologética de la tradición liberal de los dos países (Reino Unido y Estados Unidos) que más han recurrido a ella. En estos años el filósofo turinés no pierde de vista a los indios, a los negros y al conjunto de los pueblos coloniales, ni tampoco la relación entre su tragedia y el desarrollo de la metrópoli capitalista y liberal. También es severo su juicio sobre la «concepción escatológica de la historia» propia del movimiento comunista; pero lo que se le contrapone no es una visión más sobria, sino la pretensión de representar y «defender una civilización que ya no tiene nada que aprender porque representa la plenitud de los tiempos». Vemos, por tanto, cómo se enfrentan dos escatologías opuestas, una que coloca la *plenitudo temporum* en el futuro y otra que, como escatología realizada, la coloca en el presente (ibíd., pp. 23 y 22).

Estas dos escatologías contrapuestas comparten una actitud maniquea. Erigiéndose en representante exclusivo de la civilización como tal, Occidente se proclama campeón de la lucha contra la barbarie circundante y considera que «el curso de la historia es asunto suyo exclusivo». A su vez, el campo socialista pretende encarnar la civilización nueva y más auténtica que arrincona a un mundo injusto, decadente y destinado a la extinción. Tenemos así «dos pares de antítesis: civilización/barbarie, civilización/decadencia» (ibíd., pp. 21 y 24). De esta confrontación entre dos ideologías opuestas de la guerra fría la que sale peor parada, a fin de cuentas, es la occidental, pues recurre a una escatología ya realizada que consagra un presente inaceptable, además de esgrimir una dicotomía tendente al desliz naturalista (y racista), dado que condena al adversario como «un mundo que todavía no es civilizado y quizá no lo sea nunca» (ibíd., p. 21).

Pese a todas las limitaciones y los peligros que encierra, la filosofía de la historia marxista y comunista parece tener un mayor aliento universalista, es inmune a cláusulas de exclusión insuperables. A veces da la impresión de que el Bobbio de estos años siente su atractivo, como se desprende de este texto de 1954:

> Hemos dejado atrás el decadentismo, que era la expresión ideológica de una clase

> declinante. Lo hemos abandonado porque participamos en el alumbramiento y en las esperanzas de una nueva clase social. Estoy convencido de que si no hubiéramos aprendido del marxismo a ver la historia desde el punto de vista de los oprimidos, ganando una nueva e inmensa perspectiva sobre el mundo humano, no nos habríamos salvado. Habríamos buscado refugio en la isla de la interioridad o nos habríamos puesto al servicio de los viejos amos (Bobbio, 1977d, p. 281).

El marxismo, expresión más alta y madura de la modernidad, no es aquí el pensamiento de un autor individual, sino «el punto de partida de un movimiento de revolución social que todavía está en marcha» y parece irresistible: no se puede «hacer retroceder la historia» hacia el pasado. Sepan los que pretendan rechazar en bloque el marxismo que emprenden una aventura quijotesca: «desandar el camino recorrido en cuatro siglos y volver a sumergirse en la Edad Media» (Bobbio, 1977a, pp. 26-27).

En esos momentos es claramente positivo su juicio sobre la revolución de octubre, protagonista de una radical «transformación del mundo feudal, atrasado en lo económico y en lo social». De ella ha brotado «una ola tumultuosa y subversiva» que tarde o temprano se decantará y encauzará en un curso más regular (ibíd., pp. 24 y 27). Es cierto –subraya un escrito de 1952– que estamos en presencia de «regímenes totalitarios», pero eso no puede ser motivo de escándalo, pues se trata de «una dura necesidad histórica» que aprieta con fuerza en el presente pero está destinada a ser superada (Bobbio, 1977b, pp. 48-49).

Todavía en 1954, en su polémica con Togliatti, el teórico italiano del socioliberalismo, aunque insiste justamente y con clarividencia en el carácter irrenunciable de la libertad «formal» y de sus garantías jurídico-institucionales, tampoco emite un juicio negativo sobre el capítulo de historia iniciado con la revolución de octubre. Al contrario, señala que la Unión Soviética y los demás estados socialistas:

> han iniciado efectivamente una nueva fase de progreso civil en países políticamente atrasados, introduciendo instituciones tradicionalmente democráticas, de democracia formal como el sufragio universal y la electividad de los cargos, y de democracia sustancial como la colectivización de los instrumentos de producción.

Es más, apremiado por el dirigente comunista, Bobbio sintetiza así su posición: «Defendemos un núcleo de instituciones [las del garantismo liberal]

que han dado buen resultado y nos gustaría, eso es todo, que se trasplantasen al estado socialista». Y también: queremos «verter una gota de aceite en la máquina de la revolución ya realizada» (Bobbio, 1977c, p. 164; 1977d, p. 280). No se trataba, ni mucho menos, de liquidar Octubre, sino de desarrollar y aquilatar un régimen social que ya había hecho una gran contribución al proceso de emancipación de la humanidad.

El interés y la simpatía por el capítulo de historia iniciado con la revolución de octubre se sumaban al interés y la simpatía por las revoluciones anticoloniales. En 1955 el filósofo formó parte de la primera delegación cultural italiana invitada a visitar la República Popular China, en aquel momento excluida de la ONU, proscrita y acosada sin tregua por Occidente y sometida a un implacable embargo desencadenado por Estados Unidos. Todavía a décadas de distancia su recuerdo es nítido y entusiasmado:

> La imponente manifestación popular en la plaza Tienanmen por la fiesta popular del primero de octubre es el espectáculo más extraordinaria al que he asistido en toda mi vida. Después de una breve parada militar, el gran desfile se llenó de bailarines, saltimbanquis, malabaristas. Guirnaldas de flores y mujeres que cantaban abarrotaron la plaza de colores y movimientos armoniosos. Desde las gradas podíamos ver muy bien a Mao Tsetung, arriba en el estrado, con todo su estado mayor. Puedo decir, con toda tranquilidad, que le contemplábamos con admiración. La «larga marcha» ha sido uno de los episodios más asombrosos y apasionantes de la historia contemporánea (Bobbio, 1997, p. 111).

Lo mismo que en los tiempos de Rosselli (y aún antes, de Hobhouse y Hobson), cuando Bobbio argumentaba de este modo se daban condiciones para un encuentro fecundo entre socioliberalismo y comunismo. Sí, había estallado la guerra fría, pero el recuerdo aún vivo de las infamias del nazifascismo implantado en el corazón de Europa y vencido con la contribución decisiva de los «barbaros» orientales casaba mal con la ideología de la guerra fría propia de la OTAN. Por otro lado, la clara condena de la tradición colonial y de su transfiguración en el ámbito de la filosofía de la historia de Occidente no podía dejar de despertar cierta simpatía por el país surgido de la revolución que había enarbolado la bandera de la emancipación de los pueblos coloniales, o por un país como la República Popular China, nacido en la onda de la mayor revolución anticolonial de la historia.

Equívoco socioliberal y responsabilidades comunistas

Entonces, ¿por qué no se produce el encuentro entre ambas corrientes de pensamiento? La explicación no hay que buscarla en la teoría del socialfascismo que durante algún tiempo esgrimió la Internacional Comunista, obviamente con resultados funestos. En el duro enfrentamiento entre comunistas e izquierda no comunista ambas partes se acusaron mutuamente de hacer el juego al fascismo e incluso de ser su cómplice. Era la izquierda en conjunto la que ponía obstáculos al proceso de elaboración y aceptación de la política del frente unido. Cuando, en su VII Congreso de 1935, la Internacional Comunista renunció por fin a la colosal tontería de meter en el mismo saco a socialdemócratas y fascistas, y llamó a crear un frente unido contra el peligro de agresión procedente de los países fascistas, fue Rosselli (1989-1992, vol. II, pp. 328-329) quien expresó fuertes reservas en nombre de la ortodoxia revolucionaria: «Se ha arrumbado la tesis marxista tradicional para inclinarse cada vez más hacia la tesis de la "guerra democrática". El conflicto actual no sería el fruto de un conflicto imperialista, sino de un conflicto entre estados pacifistas (el estado proletario) y el fascismo, sobre todo el fascismo alemán». Los partidos comunistas, al menos «en los países aliados de Rusia, serán absorbidos por la *union sacrée*». Dicho de otro modo: los comunistas, al desempolvar la tesis patriotera de la unión sagrada, hacían suya la consigna que habían condenado durante la primera guerra mundial. En este caso era el representante del socioliberalismo italiano quien no entendía las radicales novedades surgidas en el panorama internacional: si el primer conflicto mundial había sido el resultado del choque entre potencias capitalistas e imperialistas para ampliar su esfera de dominio colonial, el segundo conflicto mundial lo había provocado la pretensión del fascismo, en primer lugar el hitleriano, de reanudar y radicalizar la tradición colonial, sometiendo y esclavizando incluso a pueblos de antigua civilización que, por ello, habían tenido que prepararse para una lucha de resistencia anticolonial basada, justamente, en la unión nacional.

Para entender los motivos del fallido encuentro entre comunismo y socioliberalismo no debemos fijarnos en los accidentes de camino, sino en las

cuestiones teóricas y políticas de fondo. Podría decirse que el socioliberalismo nació de un equívoco, pero que no fue su único responsable y quizá ni siquiera el principal; de un equívoco que en realidad sobrepasa el ámbito de los socioliberales y los comunistas. En los comienzos de la guerra fría, en 1949, Isaiah Berlin, representante del liberalismo clásico, entonaba un himno a Occidente en estos términos: aunque subsistían zonas de miseria que obstaculizaban la «libertad positiva» (el acceso a la instrucción, a la salud, al tiempo libre, etc.), todos tenían garantizada la «libertad negativa», la libertad liberal propiamente dicha, la esfera de autonomía inviolable del individuo. Cinco años después, polemizando con Bobbio, quien invitaba a la Unión Soviética a reconocer y asumir las conquistas liberales, Galvano della Volpe (por entonces el filósofo comunista italiano quizá más ilustre) respondió contraponiendo a la *libertas minor* la *libertas major*, con la que estaba comprometido el movimiento comunista. La *libertas minor* correspondía a la «libertad negativa» y la *libertas major* a la «libertad positiva». De modo que, aunque usaran un lenguaje distinto y sus juicios de valor fueran opuestos, Berlin y Della Volpe coincidían en configurar el choque entre el mundo capitalista-liberal y el mundo comunista como la contienda entre libertad liberal y derechos socioeconómicos. Aunque tenían tras de sí una tradición consolidada, los dos autores estaban equivocados.[5] Berlin publicó el ensayo citado en la revista estadounidense *Foreign Affairs* en una época en que docenas de estados de la Unión seguían prohibiendo la contaminación sexual y matrimonial de la raza blanca superior con las demás razas, pisoteando así la más elemental de las «libertades negativas», la de escoger libremente a la pareja sexual y matrimonial. Los comunistas, en cambio, luchaban contra esta legislación y contra el régimen de segregación y discriminación racial, y por eso, sobre todo en el sur de Estados Unidos, les tildaban de «amantes de los negros» (*nigger lovers*), partidarios de la mezcla de razas y de la contaminación de la raza blanca superior, y les trataban en consecuencia. Un historiador estadounidense describió así el valor que tenían que echarle: «Su desafío al racismo y al *statu quo* provoca una oleada de represión que se creería impensable en un país democrático»; sí, desafiar la *white supremacy* significaba «afrontar la posibilidad de ir a la cárcel, ser apaleados, secuestrados, incluso asesinados» (Kelley, 1990, pp. XII y 30). ¡Y todo esto –se podría añadir– solo

por defender la que, según el esquema de Della Volpe, debería considerarse una *libertas minor*, un conjunto de libertades en gran parte «menores»!

En realidad, fue precisamente la causa de la libertad la que atrajo al comunismo a jóvenes que más tarde serían dirigentes destacadísimos del movimiento comunista internacional. Ho Chi Minh maduró su opción política partiendo de la dolorosa experiencia de la opresión y la condición de falta total de libertad del pueblo vietnamita, sometido por el colonialismo francés. En el Congreso de Tours del partido socialista francés, que luego se sumaría a la Internacional Comunista, celebrado el 26 de diciembre de 1920, declaró:

> Más numerosas que las escuelas, las cárceles siempre están abiertas y espantosamente llenas. Si se piensa que un indígena tiene ideas socialistas le encierran en una y a veces le ejecutan sin ser juzgado siquiera (en Lacouture, 1967, pp. 36-37).

Durante algún tiempo el joven revolucionario abrigó ciertas esperanzas sobre Estados Unidos, que con el presidente Wilson, aunque sin renunciar a sus colonias (Filipinas) ni a la doctrina Monroe con el consiguiente control de América Latina, había tratado de darse ciertos aires «anticolonialistas» agitando la bandera de la autodeterminación. Pero cuando viajó al país en busca de trabajo Ho Chi Minh asistió horrorizado a un linchamiento, al lento e interminable suplicio de un negro presenciado por una muchedumbre bulliciosa y festiva de blancos. Pasemos por alto los detalles para llegar a la conclusión: «En el suelo, desprendiendo un hedor a grasa y humo, una cabeza negra mutilada, asada, deformada, hace una mueca horrible y parece preguntar al sol poniente: "¿Es esta la civilización?"». El sistema capitalista e imperialista privaba de las libertades más elementales y sometía a la opresión más cruel no solo a los pueblos coloniales sino también, en el corazón mismo de la metrópoli capitalista, a las poblaciones de origen colonial. El joven revolucionario denunció la infamia del régimen de supremacía blanca y del Ku Klux Klan en *Correspondance Internationale* (versión francesa del órgano de la Internacional Comunista; Wade, 1997, pp. 203-204).

A pesar de encontrarse en una situación muy apurada, rodeado por enemigos dispuestos a aniquilarle, Mao Zedong reservó tiempo y atención a la lucha por la libertad de los afroamericanos, condenados a servidumbre en el país que alardeaba (y alardea) de ser la más antigua democracia del mundo. El dirigente

que luchaba para evitar al esclavización de la nación china por el imperialismo japonés, émulo del hitleriano, «algo sabía sobre el problema de los negros de Estados Unidos y hacía una comparación nada halagüeña entre el trato que se les daba a los negros y los indios en América y la justa política de la Unión Soviética con las minorías nacionales» (Snow, 1967, pp. 88-89). Aunque se quiera hacer abstracción de la causa de la libertar para los pueblos coloniales (pero sería inadmisible tanto en el plano epistemológico como en el moral), no hay duda de que en países como Italia, España y Portugal los partidos comunistas se pusieron a la cabeza de la lucha contra la supresión de las libertades democráticas perpetrada por el fascismo, aunque ya antes se habían visto afectadas por la legislación de excepción promulgada con motivo de la primera guerra mundial.

¿Cómo explicar entonces que, a pesar de estar implicados en decisivas batallas por la libertad, los comunistas, muchas veces, rebajaron a *libertas minor* o meramente «formal» la libertad que defendían jugándose la vida? La libertad del Occidente liberal se puede y debe criticar desde distintos ángulos. A pesar de la grandilocuencia con que se proclama, está lastrada por monstruosas cláusulas de exclusión, ante todo en perjuicio de los pueblos coloniales (o de origen colonial), regularmente privados de las libertades civiles más elementales y a menudo víctimas de matanzas y aniquilación. Las cláusulas de exclusión, al menos en lo referente a las libertades políticas, afectan a las clases subalternas y a las mujeres. Si luego desplazamos la atención de la esfera de la circulación a la de la producción, vemos que el «despotismo» patronal en la fábrica, denunciado en el *Manifiesto del partido comunista*, no ha desaparecido, es más, se agrava en tiempos de crisis, cuando el despido decidido arbitrariamente por el dueño puede ser una condena a pasar hambre. Cabe añadir que en todas las situaciones de crisis, interna o internacional, la libertad liberal se convierte fácilmente en despotismo. Por último, una libertad que excluya los derechos sociales y económicos, como propone hoy en el plano teórico la reacción neoliberal, es incompleta. Se requiere un gran esfuerzo intelectual para comprender todas las limitaciones de la libertad liberal, por lo que resulta más fácil y expeditivo liquidarla en bloque como *libertas minor* y libertad «formal». Pero entonces la teoría comunista entra en estridente contradicción con la praxis comunista, que es la más acertada.

Hay algo que ha dificultado aún más la elaboración de la teoría marxista y comunista de la libertad: la esperanza en la extinción del estado después de un breve periodo de transición. Frente a la apasionante perspectiva de la desaparición del poder en sí mismo, la limitación del poder mediante el gobierno de la ley, mediante la *rule of law*, parecía una *libertas minor*, formal, y destinada a desaparecer con el estado. De ahí es de donde hay que partir para entender el equívoco del socioliberalismo, que creyó remediar la presunta sordera del comunismo hacia el ideal de la libertad sugiriendo una síntesis entre liberalismo y socialismo e identificando al primero (apologéticamente) con la causa de la libertad y al segundo (de un modo reduccionista) con la causa de la justicia social.

Los límites intrínsecos del socioliberalismo

Pero una mirada más atenta revela enseguida el equívoco. Conviene partir de Piero Gobetti. Gobetti llama la atención sobre el «problema obrero, el problema por excelencia» de «nuestro siglo» (el XX), rinde homenaje al «grandioso movimiento de los Consejos» obreros, pero nunca llega a hacer una crítica del colonialismo ni del imperialismo. Critica la aventura etíope de Francesco Crispi, pero solo porque «el imperialismo es una ingenuidad cuando están sin resolver los problemas elementales de la existencia» (Gobetti, 1983, pp. 114, 105 y 29). A veces una actitud parecida se puede leer en Rosselli (1989-1992, vol. II, p. 190), cuando sintetiza en estos términos los argumentos contra la propaganda imperial del fascismo: Etiopía no puede ser «una colonia de poblamiento», sino «una colonia de explotación», pero «para explotarla hacen falta grandes capitales que Italia no tiene hoy y aún menos los tendrá mañana con los gastos de guerra».

Lo mismo se puede decir del representante más destacado del socioliberalismo italiano en los años comprendidos entre el final de la segunda guerra mundial y la inmediata posguerra. En sus escritos de 1944-45, Guido Calogero (1972, pp. 126 y 128) afirma que el «socioliberalismo moderno», en el que se reconoce, «ya tiene un siglo de vida». Es decir, arranca de Mill, el cantor de las guerras del opio y teórico del «despotismo» benéfico que Occidente estaba llamado a ejercer sobre las «razas» aún «menores de edad». Salta a la vista la ausencia de la cuestión colonial, como lo demuestra el

homenaje a la «comunidad de las naciones británicas» justo cuando en la India arrecia la lucha por la independencia, duramente reprimida por las autoridades coloniales que encarcelan a Gandhi y «recurren a medios extremos como el uso de la aviación para ametrallar a las muchedumbres de manifestantes» (Torri, 2000, p. 598).

Si ahora, retrocediendo en el tiempo, prestamos atención a Inglaterra, el país donde surgió el socioliberalismo, podemos darnos cuenta de que autores como Hobhouse y Hobson eran sustancialmente inmunes al entusiasmo imperial que también contagiaba al partido laborista, pero sus posturas, por lo menos en el caso del primero, eran vacilantes. El liberalismo que profesa –Hobhouse escribe tres años antes del estallido de la primera guerra mundial– no es «indiferente a los intereses generales del imperio, al sentimiento de unidad que embarga a su población blanca, a las oportunidades que brinda el hecho de que una cuarta parte de la humanidad reconoce una sola bandera y una sola autoridad suprema» (Hobhouse, 1977, p. 122).

Aunque criticaron el expansionismo colonial, ambos representantes del socioliberalismo inglés distaban mucho de pensar que los pueblos coloniales podían ser sujetos activos del proceso revolucionario. Su anticolonialismo consistía en invitar a las clases dominantes occidentales a estar a la altura de los principios morales que proclamaban, sin mancharse con crímenes cometidos contra unos presuntos «bárbaros»; era la reivindicación de una reforma por arriba. El anticolonialismo de Hobhouse y Hobson no era en ningún caso el llamamiento a los pueblos coloniales a ser dueños de su destino, como hicieron en cambio los bolcheviques, quienes llamaron a los «esclavos coloniales» a romper sus cadenas, poniendo en marcha una gigantesca ola de revoluciones anticoloniales.

Se puede aventurar ahora un balance de carácter general. El socioliberalismo nació de una reflexión autocrítica del liberalismo que, a fin de cuentas, profundizó más en la cuestión social que en la cuestión colonial. El nazifascismo quiso reanudar y radicalizar la tradición colonial que durante mucho tiempo habían encarnado, ante todo, los países liberales. Y en la Italia liberal dicha tradición se plasmó en unos centros de detención que, según un ilustre teórico, funcionaban como «campos de exterminio» para los libios allí encerrados (Del Boca, 2006, p. 121). Fue el ejército enviado a Libia por un

liberal ilustrado y reformador como Antonio Giolitti el que se manchó con horribles crímenes contra la humanidad e incluso acarició la idea de una especie de «solución final» para la cuestión libia (Losurdo, 2007, pp. 205-208). Sin este precedente no hay manera de entender una de las páginas más infames escritas por el fascismo italiano, la de la guerra contra Etiopía, en la que se llegaron a usar armas químicas contra la resistencia. En vano buscaremos una reflexión sobre este nexo en el socioliberalismo italiano. Como tampoco en el inglés: cuando Hitler puso en práctica su plan de crear en Europa del Este un imperio colonial de tipo continental, se remitió de forma explícita y repetida a la política colonial de los dos países liberales. Los modelos eran dos: la expansión de Estados Unidos y de la raza blanca por el Lejano Oeste, unida al régimen de *white supremacy* que, incluso después de la abolición de la esclavitud, seguía condenando a los afroamericanos a la suerte reservada a las «razas inferiores»; y el imperio británico, con la mirada puesta sobre todo en su joya, las «Indias británicas». Esta circunstancia habría podido ser la ocasión para un arreglo de cuentas definitivo con el colonialismo, pero no hubo tal. Como prueba de la dudosa capacidad de autogobierno de los «negros» y los «cafres», Hobhouse (1977, pp. 26-27) cita «la experiencia americana de los negros». Son años en los que arrecia el terror desatado por el racismo blanco: los afroamericanos, recluidos en los segmentos inferiores del mercado de trabajo y sometidos a una condición servil, son víctimas de linchamientos, unas torturas interminables que precisamente por eso constituyen horribles espectáculos de masas; son años en que está en pleno vigor el estado racial que despierta el entusiasmo de Hitler. Como ejemplo de «estado mundial de un futuro no imposible», Hobhouse (ibíd., p. 121) cita el «libre autogobierno nacional, completo y satisfactorio» de Canadá y Australia. Es un autogobierno que, sobre todo en el segundo caso, consiente a los colonos, libres ya de ataduras con el poder central, diezmar y exterminar sin contemplaciones a los nativos. El autor pone en evidencia esta dialéctica al hablar de Suráfrica, pero no cuando se trata de las demás colonias. Sea como sea, teniendo en cuenta el destino de los nativos podemos entender mejor la fascinación que ejercía el imperio británico sobre Hitler.

El hecho de que el socioliberalismo pasara por alto la cuestión colonial explica sus incertidumbres y vacilaciones cuando estalla la primera guerra

mundial, actitud muy distinta de la adoptada por Lenin. Hobhouse (1921, pp. 6-7) asume plenamente la ideología bélica de la Entente, interpretando el gigantesco conflicto como una cruzada de los herederos del «humanitarismo racional de los siglos XVIII y XIX» contra un país envenenado por la «teoría metafísica del estado» y la «teoría hegeliana del estado-Dios». Una observación análoga se puede hacer a propósito de Gobetti (1983, p. 30): «El espíritu de la guerra fue popular y severo, marcó para los campesinos del Mezzogiorno la primera prueba de vida unitaria». Reaparece, aunque con un lenguaje más sobrio, la ideología tan extendida a caballo de la guerra, que ensalza la inmensa prueba de sacrificio y la disponibilidad al sacrificio de la vida humana como «horno de fundición», como instrumento para superar las laceraciones de la lucha de clases y por lo tanto de «regeneración de la presente vida social» y «purificación de los hombres»: es la visión contra la que un Gramsci recién llegado al comunismo polemiza con palabras de fuego (cf. *supra*, p. 48). En cuanto a los demás representantes del socialismo liberal, Hobson, que ya en 1917 criticaba el chovinismo de los partidos de la Segunda Internacional, se muestra mucho más escéptico. Expresa reservas y críticas nada más estallar la guerra, aunque sin ir más allá de una melancólica tautología: ¡ah, si existiera un «gobierno internacional» (es el tema que da título al libro aquí citado) en el verano de 1914 no habría estallado el terrible conflicto entre los estados nacionales! No hay la menor alusión al contencioso colonial, es más, acaricia el proyecto de una unión de las grandes potencias para la explotación conjunta, «en beneficio de la humanidad», de los recursos desaprovechados por países y pueblos detenidos en un estadio atrasado de desarrollo (Hobson, 1915, pp. 139-140). En esta visión no hay sitio para el protagonismo revolucionario de los pueblos coloniales ni para el llamamiento a las víctimas sacrificiales de la carnicería bélica a la desobediencia y la insurrección: esta es la verdadera divergencia con el bolchevismo y el comunismo.

Bobbio contra Hobhouse: el socioliberalismo como huida del conflicto

Antes de profundizar en el análisis de las dos corrientes de pensamiento aquí confrontadas cabe llamar la atención sobre otra diferencia de fondo: a partir de la revolución de octubre (o, si se quiere, a partir de la formación del

bolchevismo con la publicación de *¿Qué hacer?* de Lenin), aunque fuera con altibajos y oscilaciones muy fuertes, el movimiento comunista mantuvo una presencia ininterrumpida en todo el mundo. El socioliberalismo, en cambio, se manifestó de un modo intermitente, sobre todo en los momentos de crisis política y social más aguda (cuando arreciaban el expansionismo colonial y el imperialismo, ante la amenaza de la primera guerra mundial, ante el avance del nazifascismo; y después de la catástrofe, ante la urgencia de construir un ordenamiento capaz de arrancar las raíces del imperialismo, la guerra y el fascismo) y a menudo apremiado por el movimiento socialista y comunista. Su ámbito geográfico también era más limitado, pues se centraba en dos países, el Reino Unido e Italia.

En el primero de ellos fue donde el socioliberalismo alcanzó su forma teórica más madura. En Hobhouse salta a la vista, de entrada, el nexo entre política y economía: «el hombre que muere de hambre» está sometido a una «constricción» que mutila o anula su libertad; es preciso distinguir entre «libertad aparente» y «libertad real» (Hobhouse, 1909, pp. 216-217), por lo tanto: «Las masas populares no son plenamente libres de ejercer sus derechos políticos si están sometidas a condiciones de trabajo que las obligan a escupir sangre […]. La cuestión social debe concebirse en conjunto» (Hobhouse, 1977, p. 126). Más relevante aún es la conciencia de que puede surgir un conflicto de libertades.

Pero este es un asunto ya ampliamente tratado por el socioliberalismo como tal. Conviene centrar la atención en otro aspecto que me parece más significativo. Así es como Hobhouse rechaza las consabidas críticas liberales a la actividad de los sindicatos obreros más combativos: es verdad que «el sindicalismo implica coerción y, en tal medida, vulnera la libertad del individuo» (por ejemplo, con los piquetes obreros). Sin embargo «la libertad que sacrifica el sindicalismo es menos importante que la libertad que asegura», pues resulta eficaz para compensar la «desigualdad» en la relación entre empleadores y obreros, que están en clara desventaja y por consiguiente se ven condenados a una condición de sustancial «ilibertad» (Hobhouse, 1909, pp. 219-220). De modo que el choque no es necesariamente entre libertad y despotismo, como sucede en la teoría liberal clásica; también pueden chocar unas libertades con otras cuando no son equivalentes.

El conflicto de las libertades desempeña un papel aún más importante cuando analizamos la relación entre la metrópoli capitalista y los pueblos coloniales o de origen colonial, así como las relaciones internacionales en conjunto. Veamos lo que sucede en Suráfrica en los años inmediatamente posteriores a la guerra anglo-bóer: «En la maraña de las vicisitudes humanas [in the tangle of human affairs] el principio de autonomía se invoca en defensa del derecho ilimitado de una pequeña oligarquía de plantadores a tratar a los negros a su antojo» (ibíd., pp. XXIII-XXIV). El autogobierno de la comunidad blanca iba acompañado de la imposición de un régimen de opresiva *white supremacy*. Es la misma dialéctica que rigió en la guerra de independencia de los colonos americanos contra el gobierno de Londres. La libertad de la sociedad civil, que está hegemonizada por los blancos y ha conquistado el autogobierno, puede suponer la opresión de las minorías étnicas e incluso su aniquilación (como ocurrió con los pieles rojas).

La concesión de derechos políticos a los negros tampoco soluciona el conflicto de las libertades:

> Cuando una oligarquía de cultivadores blancos está asentada entre una población de color, es lícito preguntarse si la extensión del derecho de voto a la población de color es la mejor manera de garantizar la justicia. Podría ocurrir que, a causa de las condiciones económicas y sociales en que vive el hombre «de color», este no tenga más remedio que seguir las órdenes de su amo, y si queremos garantizarles a todos los derechos fundamentales es posible que un sistema semidespótico, como el que rige en algunas colonias de la Corona, sea el mejor (Hobhouse, 1977, p. 120).

Para hacer frente al autogobierno «libre» de una comunidad blanca dispuesta a imponer un régimen de *white supremacy*, el socioliberal inglés no duda en invocar un «sistema semidespótico». Es decir, que para poder decir que un país es democrático no solo hay que tener en cuenta las instituciones vigentes en su interior, sino también las relaciones que mantiene con los demás países:

> Hasta ayer parecía imposible oponerse al «destino» supremo que encomendaba a las razas blancas la misión de dominar el resto del mundo. El resultado habría sido que, por desarrollada que estuviera la democracia en un estado occidental, siempre se enfrentaría a un principio contrario en las relaciones de dicho estado con las colonias. Esta contradicción, como fácilmente puede comprobar un estudiante que observe atentamente nuestra constitución política, es una amenaza permanente para la libertad doméstica (ibíd.).

Incluso al margen de la relación con el mundo colonial propiamente dicho, se aplica un principio de carácter general: «Una nación no se puede considerar plenamente libre si teme a otra nación o se hace temer por ella». En todo caso, el ideal de la libertad no puede separarse del principio de la «igualdad internacional» y la crítica de la «idea imperial» o imperialista (ibíd., pp. 126 y 122). Lo mismo que a escala de un solo país hay que tener en cuenta no solo la constricción sancionada por la ley sino también la ejercida por el hambre, a escala internacional, junto al dominio colonial propiamente dicho, hay que tener en cuenta el dominio impuesto mediante la exhibición de fuerza o la amenaza de recurrir a la fuerza. Desde este punto de vista el Reino Unido, país europeo libre por excelencia, en realidad no era «plenamente libre», dado que se hacía temer por otros países, como China, y pisoteaba sistemáticamente el principio de la «igualdad internacional». Aunque Hobhouse no sacara todas las consecuencias de sus premisas teóricas, no cabe duda de que estas ponían radicalmente en cuestión el panorama tradicional de la teoría liberal.

El socioliberalismo italiano, ni siquiera en sus momentos mejores, logró elevarse a la visión de los múltiples y contradictorios aspectos de la libertad y el posible conflicto de las libertades. La explicación no hay que buscarla, de entrada, en las limitaciones subjetivas de este o aquel autor. Es más relevante otra circunstancia. Hobhouse, al estar situado en el centro del imperio británico, podía comprender fácilmente que la *rule of law* en la metrópoli capitalista no excluía en absoluto el despotismo ejercido contra los pueblos coloniales; pese a todas sus vacilaciones y contradicciones, también podía observar que el autogobierno concedido a las colonias blancas iba acompañado de una mayor opresión de los nativos. El socioliberalismo italiano estaba relegado a una posición más «provinciana» que lo hacía propenso a transfigurar el Reino Unido como encarnación de la libertad y a recurrir a una lógica binaria que le impedía comprender la «maraña» (*tangle*) de relaciones y contradicciones, mencionada por Hobhouse, que caracteriza la realidad social.

Es revelador al respecto un pasaje de 1994 que el filósofo turinés reproduce años después en su *Autobiografía* y sintetiza así la actitud a adoptar ante el liberalismo y el socialismo:

> Me parece que se camina con los pies un poco más en el suelo si, en vez de los dos ismos, se habla de libertad e igualdad […]. Si queremos decir que los dos problemas

> remiten, el primero, a la doctrina liberal, y el segundo a la doctrina socialista, adelante. Pero yo me reconozco mejor, también emotivamente, en el lema: «Justicia y libertad» (Bobbio, 1997, p. 47).

La lógica binaria celebra aquí su triunfo: al liberalismo le corresponde la libertad y al socialismo la igualdad; he aquí los dos ideales y las dos tradiciones de pensamiento que ahora se trata de combinar. Atrás quedó la historia con su maraña y sus contradicciones. ¿El liberalismo es sinónimo de libertad o de apego al ideal de la libertad? De este cuadro han desaparecido la esclavización de los negros (y el recurso posterior a los culíes indios y chinos), la expropiación, deportación y aniquilación de los nativos, el sometimiento de los pueblos coloniales y el trabajo forzoso, unido a las prácticas genocidas, que se les inflige. Hay poco espacio para las múltiples dimensiones de la libertad mencionadas por Hobhouse. Aunque el ideal de «justicia» que se menciona podría abarcar de alguna manera el ser libres de la «constricción» material causada por el hambre y la miseria, no hay la menor alusión a verse libres de la amenaza de agresión, una libertad que el socioliberal inglés considera esencial. Y de todos modos la libertad entendida sobre todo como disfrute de la *rule of law* está llamada a acoger en cierta medida el ideal de la igualdad. Pero incluso este segundo ideal queda mermado en Bobbio: se refiere al compromiso para evitar la polarización social dentro de un país, pero no al compromiso para lograr la «igualdad internacional», del que también habla Hobhouse.

En Bobbio la libertad y la igualdad, ambas amputadas y menoscabadas, nunca pueden entrar en contradicción una con otra. Y de nuevo saltan a la vista la pobreza teórica y el provincianismo de este modelo cuando lo comparamos con el que esboza el socioliberal inglés. Se olvida, sobre todo, la gran lección de Adam Smith, quien, refiriéndose a la situación de las colonias inglesas en vísperas de su rebelión contra el gobierno de Londres, observa: es más fácil suprimir la esclavitud con un «gobierno despótico» que con un «gobierno libre» pero con sus organismos representativos reservados exclusivamente a los propietarios blancos. En este caso la condición de los esclavos negros es desesperada: «Todas las leyes están hechas por sus amos, que nunca dejarán pasar una medida perjudicial para ellos». Por lo tanto: «La libertad del hombre libre es la causa de la gran opresión de los esclavos […]. Y dado que estos constituyen la parte más numerosa de la población, ninguna

persona provista de humanidad deseará la libertad en un país donde se ha establecido esta institución» (Smith, 1982, pp. 452-453 y 182). Es decir, que en ciertas situaciones históricas se produce lo que podríamos llamar un conflicto de libertades. Hay que elegir entre dos libertades, ambas fundamentales: la emancipación de los esclavos negros no podía llevarse a cabo sin la cancelación, siquiera provisional, del autogobierno de los estados del Sur, que esclavizaban a los negros. En efecto, cuando muchas décadas después se abolió la esclavitud, fue a costa de una guerra muy sangrienta y de la posterior dictadura militar impuesta por el gobierno federal a los estados secesionistas y esclavistas. Más tarde, cuando la Unión renunció al puño de hierro, los blancos recuperaron el autogobierno local (y el *habeas corpus*) pero a los negros se les volvió a privar de derechos políticos y se les sometió a un régimen que implicaba *apartheid*, relaciones laborales semiserviles y linchamientos, que en la práctica les privaba también de la libertad negativa.

El socioliberalismo de Bobbio, al ignorar el posible conflicto de las libertades, se configura como una huida del conflicto y, en última instancia, de la historia. En este sentido puede ser interesante comparar al filósofo turinés no ya con el socioliberal Hobhouse, sino con un autor *liberal* estadounidense. El cual exige que la libertad prevalezca sobre la igualdad o, dicho de otro modo, que la libertad negativa prevalezca sobre la positiva, pero añade que solo «por encima de un nivel mínimo de renta» (Rawls, 1982, p. 441). De modo que en el Tercer Mundo la necesidad de asegurar a los sectores más pobres la supervivencia (un aspecto esencial, «positivo», de la libertad) es el objetivo principal, aunque tuviera que entrar en contradicción con otros aspectos «negativos», pero también esenciales, de la libertad. Lamentablemente, tampoco ahora se menciona la libertad como falta de miedo o de riesgo de agresión, ni se menciona la «igualdad internacional», es decir, no se alude a la dimensión internacional del asunto. De todos modos el conflicto de las libertades acaba apareciendo, de un modo u otro. Bobbio es sin duda más consecuente cuando promueve la huida del conflicto y de la historia.

De la huida del conflicto a la deslegitimación de las revoluciones

anticoloniales

La huida del conflicto es, en primer lugar, la supresión de la tradición colonial y la lectura de la historia de los siglos XIX y XX como si la esclavitud, el sometimiento y las guerras coloniales no hubieran existido. Hay un texto revelador que conviene analizar detenidamente. Estamos en 1986: Bobbio considera muy insuficiente la autocrítica de los comunistas italianos por su apoyo, treinta años antes, a la invasión soviética de Hungría. No, no se trata de simples «errores», como taimadamente querrían hacer creer los dirigentes del PCI. Lo que se debe denunciar y liquidar es el capítulo de historia iniciado en octubre de 1917 y toda una visión del mundo:

> ¿Acaso no dijo Maquiavelo que cuando está en juego la salvación de la patria (meta menos sublime que la liberación de toda la humanidad) «sobran las consideraciones de justo o injusto, compasivo o cruel, loable o ignominioso»? ¿O no había afirmado Hegel que el fundador de estados, el «héroe», que en la doctrina marxista-leninista-estalinista, y también gramsciana, es un héroe colectivo, el partido, no está obligado a respetar las leyes que vinculan al común mortal y, «con el afán irresistible de cumplir su obra» (permítaseme subrayar ese «irresistible»), todo lo que da está bien, y los demás, los hombres corrientes, se pliegan, aun sin ser plenamente conscientes, a su voluntad? (Bobbio, 1990a, pp. 114-115).

Los crímenes del comunismo ya están inscritos en su filosofía de la historia, que el filósofo turinés denuncia como sinónimo de perversión y liquidación de la moral: cuanto más sublime y radiante se pinta el cuadro del futuro ineludible, más fácil es que funcione como instrumento de legitimación de «procedimientos poco nobles o también innobles»; la proclamada necesidad histórica deslegitima y ridiculiza cualquier escrúpulo moral que pretenda interponerse en el camino hacia el «fin último prestablecido» (el comunismo). Es el triunfo de «la máxima de que el fin justifica los medios». De modo que los comunistas o excomunistas, para redimirse, lo que deben hacer es «reconocer como mentirosa esa concepción del partido, de la política y de la historia que les hizo ser lo que eran y hoy ya no pueden ser» (ibíd., pp. 114 y 116).

En el artículo citado el silencio sobre la guerra anglo-franco-israelí contra el Egipto de Nasser es ensordecedor, aunque sea contemporánea de la invasión soviética de Hungría. Además, ambos acontecimientos se condicionan mutuamente y al combinarse, mientras arrecia la guerra fría, provocan «la

mayor alarma que ha conocido el mundo desde el final de la segunda guerra mundial» (Fontaine, 1968, vol. II, p. 295). ¿Es menos grave la guerra colonial en Oriente Próximo que la invasión con que la URSS trata de afianzar su propia doctrina Monroe en Europa del Este? ¿Es menos inmoral y «maquiavélico» el primer acontecimiento que el segundo? Francia (que controla el Magreb y trata por todos los medios de sofocar la revolución argelina) y el Reino Unido (muy presente en el golfo Pérsico y decidido a mantener su control sobre el canal de Suez) empujan a Israel (cuya vitalidad expansionista es ya evidente) a atacar Egipto. Después, las dos viejas potencias coloniales europeas, haciendo el papel de intermediarias, bombardean el país atacado. Es una «lamentable mascarada», se «escenifica una comedia con tanta mala fe que roza la ingenuidad» (ibíd., p. 280). No se retrocede ante nada con tal de liquidar el Egipto de Nasser, que se ha convertido en el punto de referencia para los movimientos anticolonialistas e independentistas de Oriente Próximo. Es cierto que en esta ocasión Estados Unidos se alinea contra los promotores de la «lamentable mascarada», pero el retraso de su intervención ha hecho pensar a algunos que Estados Unidos «tendió una trampa a sus aliados dejándoles actuar, cuando no incitándoles en secreto, para reemplazar su imperialismo». Puede que esta sospecha sean solo «imaginaciones» (ibíd., p. 281). Pero podemos detenernos en dos hechos. El primero: el conflicto termina con la publicación, el 9 de marzo de 1957, de la doctrina Eisenhower. «Toda la zona de Oriente Próximo» pasa a ser «vital» para los «intereses nacionales» estadounidenses; el Reino Unido cede a Estados Unidos el control de una zona de importancia estratégica decisiva. Segundo hecho: el comportamiento de Occidente en conjunto, las sospechas hacia Estados Unidos y los resultados obtenidos objetivamente por este país hacen que parezca ingenuo, cuando no ridículo, el esquema de Bobbio que contrapone los maquiavélicos comunistas a los occidentales custodios de la moral. Quien habla tranquilamente de «maquiavelismo americano» es incluso un historiador que teoriza de un modo explícito el carácter benéfico y necesario del «imperio» dirigido desde la Casa Blanca (Ferguson, 2005, p. 119).

El silencio sobre la aventura de Suez no es el único ejemplo de la tendencia a borrar la tradición colonial que impregna todo el texto antes citado de Bobbio. Cuando el filósofo reprocha a los comunistas y solo a ellos el sacrificio de la

moral en aras de la filosofía de la historia y de la inevitabilidad del proceso histórico, no se da cuenta que repite la crítica de los socioliberales ingleses, pero no al movimiento comunista o socialista, sino justamente a la tradición y la ideología colonial. Hemos visto cómo Hobhouse critica la postura que invitaba a inclinarse ante «el "destino" supremo que encomendaba a las razas blancas la misión de dominar al resto del mundo». Hobson (1974, p. 69), por su parte, cuando polemiza con los profetas estadounidenses y europeos del imperialismo, les llama irónicamente «el partido del destino» y de la «misión civilizadora».

Una caracterización acertada. A mediados del siglo XIX tuvo gran difusión en Estados Unidos el tema del «destino manifiesto» (*Manifest Destiny*), la misión providencial que empuja a este país a anexionarse extensos territorios y más tarde a tratar de controlar y civilizar todo el continente. Es el mismo motivo ideológico que acompaña a la expansión colonial de Occidente en su conjunto. A veces, con un lenguaje aún más enfático, en vez de «destino» se dice «Providencia». A juicio de Tocqueville el dominio planetario de los occidentales y los blancos está «claramente previsto en los planes de la Providencia […]. Nada se les resistirá en la faz de la tierra». Las implicaciones devastadoras de esta filosofía de la historia se advierten con especial claridad cuando el liberal francés habla de las tierras habitadas por los amerindios como una «cuna vacía» que espera la llegada de los colonos europeos, destinados a ocuparlas (y someterlas a una limpieza étnica), siempre en virtud de un decreto irresistible de la «Providencia». Por otro lado, al menos en el caso de Benjamin Franklin, la inspiración genocida de esta filosofía de la historia es inequívoca: «Si forma parte de los designios de la Providencia el extirpar a estos salvajes para hacer sitio a los cultivadores de la tierra, me parece probable que el ron sea el instrumento apropiado. Ya ha aniquilado a todas las tribus que antes habitaban en la costa».[6]

Cuando Bobbio critica el tema de un futuro irresistible, ya inevitablemente decidido por la Providencia, el destino o la objetividad del proceso histórico, pasa por alto la tradición colonial y señala únicamente al movimiento comunista, el gran antagonista del colonialismo, que incluso para el socioliberalismo inglés es la principal materialización de una filosofía de la historia violenta y devastadora. En este sentido el socioliberalismo inglés está

más cerca de Lenin que el último Bobbio. Para Hobhouse es el «despertar político en el Este» manifestado «en el transcurso de los últimos años», el despertar de los pueblos coloniales, lo que confuta la tesis colonialista y racista del «destino» que determina el dominio planetario de las «razas blancas» (Hobhouse, 1977, p. 120). Esta afirmación es de 1911, cuando China, la India, Persia y Turquía se rebelan contra el yugo o la hegemonía de Occidente. Agitación que despierta claramente su simpatía:

> El despertar de Oriente, de Peñín a Constantinopla, es el acontecimiento más importante y prometedor de nuestro tiempo; los liberales ingleses tuvieron que quedarse mirando, con la más profunda vergüenza, mientras nuestro ministro de Exteriores se hacía cómplice del intento de truncar el nacimiento de la libertad de Persia en defensa de la tiranía más despiadada que ha aplastado nunca la libertad de un pueblo blanco (ibíd., pp. 120-121).

La causa de la libertad no está representada por el Occidente liberal, sino por los pueblos en condiciones coloniales o semicoloniales que se rebelan contra él. Así como el socialista liberal inglés se fija ante todo en Persia, Lenin, además de mencionar Persia (donde, para repartirse el país, la Inglaterra liberal se alía con la Rusia zarista para apoyar a los «reaccionarios», a «los fautores del absolutismo» y a «los esbirros del sha») se centra en China:

> En Asia se desarrolla, se extiende y se refuerza por doquier un potente movimiento democrático […]. Cientos de millones de hombres despiertan a la vida, a la luz, a la libertad […]. ¿Y la Europa «avanzada»? ¡Saquea China y en China ayuda a los enemigos de la democracia, a los enemigos de la libertad!

Al abstraerse de las colonias y las semicolonias, donde «la profunda hipocresía, la barbarie intrínseca de la civilización burguesa se nos presentan sin velos» (según el juicio de Marx), o donde «Los políticos más liberales y radicales de la libre Gran Bretaña […], cuando son gobernadores de la India, se convierten en auténticos Gengis Kan» (según el juicio de Lenin),[7] Bobbio puede concluir sin dificultad: «lo poco de democracia que existe en el mundo […] de hecho solo existe en las sociedades capitalistas», mientras que los regímenes que han pretendido construir un nuevo orden social se han caracterizado «desde el primer momento por la instauración de un poder monocrático» (Bobbio, 1990b). Parece un razonamiento sensato y claro. En realidad estamos en presencia de una mutilación y distorsión del panorama

histórico. El filósofo liberal evita hacerse algunas preguntas elementales y esenciales: ¿por qué en el siglo XIX «lo poco de democracia que exist[ía] en el mundo», Gran Bretaña, imponía en Irlanda una «opresión religiosa que supera cualquier imaginación»? El testimonio es del compañero de Tocqueville durante su viaje por América, Gustave de Beaumont, que prosigue así: los abusos, las humillaciones, los sufrimientos que el «tirano» inglés inflige al pueblo irlandés, convertido en «pueblo esclavo», demostraban que «en las instituciones humanas hay un grado de egoísmo y de locura cuyos límites son imposibles de definir» (Beaumont, 1989, vol. I, p. 331 y vol. II, pp. 306 y 201). ¿Y cómo explicar el «reino de terror» impuesto en la India por Inglaterra en momentos de crisis, un «reino de terror» frente al cual «todas las injusticias de los opresores anteriores, asiáticos y europeos, parecían una bendición» (Macaulay, 1850, vol. IV, pp. 273-274)? ¿Y quiénes inspiraban los movimientos que impulsaron la lucha contra estas infamias? Podrían hacerse el mismo tipo de preguntas y observaciones para la historia del siglo XX: el país-guía de «lo poco de democracia que existe en el mundo» protagonizó golpes de estado (como el de Guatemala en 1954 y el de Chile en 1973) que derribaron gobiernos elegidos democráticamente y apoyados por los comunistas, e impusieron feroces dictaduras militares. El filósofo liberal no se pregunta si el «poder monocrático» que condena con tanta elocuencia en los países de orientación socialista es, al menos en parte, la respuesta al «poder monocrático» ejercido por Occidente a escala mundial y totalmente ignorado por él.

Para ser exactos, además del trato reservado a los pueblos en condición colonial o semicolonial y a los países arbitrariamente agredidos, Bobbio también borra de su exposición el trato infligido a los pueblos de origen colonial que residen en la propia metrópoli capitalista y «democrática». Mientras Francia recurre incluso a prácticas genocidas en su intento por aplastar la revolución argelina, ¿cuál es su actitud con los árabes y magrebíes que trabajan y viven en el país? Esto es lo que nos cuentan dos fuentes periodísticas insospechables: el 17 de octubre de 1961 la policía francesa desató una violencia salvaje contra los árabes y magrebíes en París. Fue una especie de día de «San Bartolomé»: «docenas de cadáveres arrojados al Sena». Y esto no es todo: «Molidos a palos, abatidos por disparos de pistola, ahogados ante la indiferencia de una "ciudad blanca" que durante horas dejó que los *flics*

desencadenaran la caza del hombre y el asesinato en los grandes bulevares» (Benedetto, 1995). Y sin embargo «había parisinos en el *Flore* que se divertían con el espectáculo, exultando ante las escenas terroríficas» (Munzi, 1995).

Y en los años sesenta, mientras Estados Unidos se dedica a reprimir por todos los medios la revolución anticolonial en Indochina, América Latina y el Tercer Mundo, ¿cuál es su actitud con los afroamericanos? Sí, es universalmente conocida la resistencia tenaz del régimen de discriminación y segregación racial. Pero hay más: «En los años sesenta el gobierno usó como cobayas humanas a más de 400 hombres de color de Alabama. Enfermos de sífilis, no les curaron porque las autoridades querían estudiar los efectos de la enfermedad en una "muestra de la población"» (R. E., 1997).

Y lo mismo que borra la cuestión de la libertad de los pueblos coloniales o de origen colonial, Bobbio tampoco se molesta en indagar las consecuencias nefastas que la supresión de este tema ha tenido en la tradición de pensamiento socioliberal desde sus inicios. Podríamos arrancar de Mill, presentado por el filósofo turinés como el campeón de la causa de la libertad y del socialismo aunque, como sabemos, teorizó claramente el «despotismo» de Occidente sobre el resto del mundo, legitimó las guerras del opio y en el transcurso de esta lucha contra los «canallas» (*ruffians*), en una carta del 13 de marzo de 1857, llegó a decir que no había que dejarse desviar por los «llamamientos a la humanidad y al espíritu cristiano» (Mill, 1963, vol. XV, p. 528).

Demos un salto de varias décadas. Dando la palabra a un historiador británico, veamos lo que sucede en Irak, incorporado al imperio británico tras la primera guerra mundial y sublevado para conseguir la independencia: las tropas enviadas por el gobierno de Londres desencadenaron «crueles represalias» contra los revoltosos, «incendiaron sus aldeas y cometieron otras acciones que hoy consideraríamos demasiado represivas cuando no bárbaras». No sería Churchill quien las frenara, al contrario, invitó a la aviación a impartir una dura lección a los «nativos recalcitrantes» con un «trabajo experimental» a base de «proyectiles de gas y sobre todo de gas mostaza» (Catherwood, 2004, pp. 89 y 85). Cuatro años después, el primer gobierno laborista de la historia de Inglaterra alardeaba también de su presunto espíritu humanitario por no recurrir a las tropas terrestres sino a los bombardeos aéreos para reprimir la rebelión, unos bombardeos que se anunciaban, no se sabe si para avisar a la

población, en general analfabeta, o para aterrorizarla mejor. El ministro de Colonias, J. H. Thomas, declaró que el gobierno laborista era un «orgulloso y diligente custodio del imperio y estaba […] bien decidido a conservarlo» (en Miliband, 1968, pp. 126-127 y nota 81).

Una actitud semejante a la adoptada, a mediados del siglo XX, por el socialista François Mitterrand que en 1954, justo después de que estallara la sublevación del pueblo argelino por la independencia, declaró: «Argelia es Francia; de Flandes al Congo, una sola ley, una sola nación, un solo parlamento. Esta es la Constitución, esta es nuestra voluntad. Una sola negociación: la guerra» (en Cahen, Poteau, 1964, vol. I, p. 47). Una guerra –cabe añadir– que recurría sistemáticamente a la tortura y no desdeñaba las prácticas genocidas. Solo faltaban dos años para la «lamentable mascarada» de Suez cuyo protagonista, en el caso de Francia, fue otro socialista, Guy Mollet.

El análisis del fascismo: Bobbio y la ruptura con el socioliberalismo

Según el último Bobbio, el fascismo es una simple reacción frente al comunismo, de modo que la mejor contribución que podrían hacer los comunistas a la lucha contra el flagelo tan apasionadamente denunciado por ellos sería darse prisa en desaparecer, para que desapareciera también el fascismo. El filósofo turinés estaba convencido de que esta opinión era de sentido común. Pero entonces, yendo hacia atrás en el tiempo, habría que añadir que sin la abolición de la esclavitud en Estados Unidos y la pretensión de los antiguos esclavos de tener incluso derechos políticos, no habría aparecido el Ku Klux Klan para reafirmar el régimen de supremacía blanca y el estado racial; sin la revolución de 1848 en París y, sobre todo, sin la desesperada rebelión de los obreros en junio, nunca habría surgido ni se habría impuesto el bonapartismo; sin la gran revolución de los esclavos negros en Santo Domingo capitaneada por Toussaint Louverture no se habría producido el feroz intento de venganza blanca con el poderoso ejército enviado por Napoleón; sin la revolución francesa y su influencia al otro lado del canal de la Mancha no se había suspendido el *habeas corpus* en Inglaterra. De modo que, bien mirado, el supuesto sentido común no es más que el suspiro tradicional de todos los conservadores: ¡ah, si los esclavos negros no hubieran pretendido

romper sus cadenas, si las clases populares francesas no se hubieran rebelado contra su condición de privaciones y servidumbre, si los obreros, los campesinos y los soldados rusos hubieran seguido padeciendo, como un destino inevitable, su miseria secular y la muerte por millones en el campo de batalla! Si todos se hubieran resignado a su suerte no se habrían producido los movimientos de reacción. El origen de todos los males –declaraban los teóricos de la Restauración– era el pecado original, o la pretensión loca y sacrílega de sustraerse al valle de lágrimas, consecuencia justa e inevitable del pecado original.

Es un modo singular de argumentar (o de suspirar); convendría librarlo, por lo menos, de sus uniteralidades más evidentes: sin la revolución bolchevique sería inconcebible la revolución que al año siguiente estalló en Alemania y Austria y que no solo contribuyó a acabar con la interminable matanza, sino que, al derrocar a las dinastías de los Hohenzollern y los Habsburgo, dio la puntilla al antiguo régimen, aún vivo y vital; por otro lado, hay un hilo conductor entre el llamamiento de Lenin a la rebelión de los «esclavos» de las colonias y el gigantesco proceso de emancipación de los pueblos coloniales, unido a la denuncia del racismo en todas sus formas.

El verdadero asunto es otro. ¿Realmente debemos considerar que el fascismo y el nazismo fueron simples movimientos de reacción frente al comunismo? Un destacado historiador habla, ya en el título de su libro, de «orígenes franceses del fascismo» y parte de la segunda mitad del siglo XIX, lo que nos lleva a un país que no corre ningún peligro de subversión comunista y a una fecha muy anterior a la creación del partido bolchevique (Sternhell, 1978). Otros historiadores que han investigado los orígenes, en concreto, del nazismo, se alejan menos del escenario donde estalla la revolución de octubre, pero no se refieren a ella, sino a los círculos que se levantan contra ella agitando la bandera de la lucha contra el «contubernio judeobolchevique» y de la venganza del mundo blanco. Por otro lado, basta con leer a Hitler y a Rosenberg para darse cuenta de su insistente referencia al régimen terrorista de supremacía blanca que en esos años imperaba en el Sur de Estados Unidos.

Cuando explica el fascismo como un simple movimiento de reacción contra la amenaza de revolución social, Bobbio (1994) rompe de hecho con la tradición de pensamiento que pretende invocar. La guerra está muy presente en

el análisis de Carlo Rosselli, que como hemos visto acusa a la burguesía italiana por su «belicosa vitalidad» y la violencia que desata, incluso antes de recurrir a las bandas fascistas, durante la invasión de Libia y la posterior participación (estimulada también por ambiciones colonialistas) en la carnicería de la primera guerra mundial.

Como pasa por alto el colonialismo, el militarismo y el envenenamiento ideológico fomentado por ellos, la guerra de Libia y el golpe de mano con que en 1915 se impuso la intervención en un conflicto mundial, error que hoy nos parece evidente, como pasa por alto los cañonazos de Bava Beccaris y los sucesivos intentos de restauración de un régimen autoritario ya a finales del siglo XIX, como lleva a cabo esta descomunal abstracción, Bobbio puede absolver a la sociedad liberal-burguesa de toda responsabilidad con el fascismo, endosándoselo al comunismo. Pero de un modo semejante habría que explicar el bonapartismo en Francia y el Ku Klux Klan en Estados Unidos: habría que endosárselos a los movimientos que pretendían combatir. La sociedad burguesa y liberal puede así recuperar una apariencia impoluta que incluso Gobetti y Rosselli pusieron en cuestión.

Togliatti se aproxima más a la interpretación socioliberal de los orígenes del fascismo que el último Bobbio. A juicio del dirigente comunista el golpe de estado que dio paso a la dictadura de Mussolini empezó a perfilarse ya en 1915 con la intervención en el conflicto y la participación en la matanza, impuestos, contra la voluntad del parlamento y del país, por la Corona y las turbas. Son los días en que D'Annunzio «invoca, contra los que se oponen a la entrada en guerra, el palo, el bofetón, la patada, el puñetazo (expresiones auténticas) y, en última instancia, "la lapidación y la hoguera inmediatas"» (Togliatti, 1973-1984, vol. VI, p. 525). El *squadrismo* ha empezado ya, de hecho. Después de que la movilización y militarización total de la guerra lo hicieran superfluo, sustituido por la violencia por arriba del aparato estatal y militar, vuelve a hacer acto de presencia al término del conflicto y se desata en un crescendo de violencias hasta la marcha sobre Roma y la imposición de la dictadura.

Es bien conocida la polémica que estalló en los años inmediatamente posteriores a la segunda guerra mundial entre los socialistas liberales y Croce (1993, vol. II, pp. 51 y 101), reacio a profundizar demasiado en el terreno donde el fascismo hundía sus raíces y, por tanto, propenso a explicar el

fascismo como «una enfermedad intelectual y moral» que atacaba de repente a un organismo fundamentalmente sano. El último Bobbio se retira a las posiciones de Croce (antagonista del socioliberalismo) y las radicaliza. En realidad, el filósofo napolitano [Croce] conocía demasiado bien a Gentile para ignorar que, según él, el fascismo era «hijo de la guerra» (Gentile, 1991, p. 50), de una guerra, en el caso de Italia, decidida por un régimen liberal y rechazada y denunciada por el movimiento socialista y comunista. Cabe añadir que en los años de la dictadura mussoliniana Croce (1967, p. 251) hizo una observación importante: los nacionalistas italianos (que luego confluyeron en el fascismo) pretendían «reformar a fondo la educación en la escuela, tirando a la basura los viejos libros de tímida moral para sustituirlos por los de Kipling y Roosevelt». Inesperadamente, la investigación sobre los orígenes del fascismo apuntaba no solo al colonialismo, sino también a los dos países clásicos de la tradición liberal. El panorama histórico trazado por el último Bobbio se parece más bien al de Nolte, quien, para explicar el horror del siglo XX, parte de la revolución de octubre y no del colonialismo, contra el que llamaron a luchar los comunistas y que Hitler, en particular, pretendió desempolvar, radicalizar e implantar en la propia Europa.

1848 y 1989: Tocqueville y Bobbio

Varias semanas después de la feroz represión de la rebelión obrera de junio de 1848, a la que también él había contribuido con entusiasmo, en una carta del 21 de julio, Tocqueville (1866, pp. 458-459) se muestra asustado: el ánimo de los vencidos «distaba mucho de anunciar una revolución que termina», muchos de los insurgentes «creían sinceramente que la sociedad estaba basada en la injusticia y querían levantarla sobre otra base»; pues bien, «esta especie de religión es lo que nuestras bayonetas y nuestros cañones no van a destruir». Quienes esperaban que después de la sangrienta derrota de los «bárbaros» estos se resignarían a su suerte, no podían hacerse ilusiones. No, los vencidos seguían aspirando a un orden social más justo, convencidos de que el orden existente, lejos de estar decidido y consagrado por la Providencia como pretendía el liberal francés (cf. *supra*, p. 58), podía y debía cambiar mediante la acción política. Por culpa de esta creencia, extendida e imparable, el baño de sangre recién consumado, por inevitable y saludable que fuese, no lograría detener los

disturbios. Unos dos años después, en una carta del 28 de abril de 1850, Tocqueville abunda en el tema:

> La marea sube. No solo no hemos visto el fin de la inmensa revolución que empezó antes que nosotros, sino que presumiblemente tampoco lo verá el niño que nace hoy. No se trata de una modificación, sino de una transformación [radical] del cuerpo social […]. Se nota que está acabando el mundo antiguo, pero ¿cómo será el nuevo? Los grandes espíritus de nuestro tiempo no son capaces de decirlo, así como los de la antigüedad no eran capaces de prever la abolición de la esclavitud, la sociedad cristiana, la invasión de los bárbaros, todas las grandes cosas que han renovado la faz de la tierra (ibíd., p. 461).

La ola revolucionaria era cada vez más amenazadora y el propio liberal francés empezaba a dar señales de incertidumbre: ¿realmente estaba consagrado por la Providencia el orden político y social de Francia y del Occidente liberal? En cambio, sobre las relaciones internacionales Tocqueville no tenía la menor duda, por lo menos a juzgar por una carta enviada a Gobineau el 13 de noviembre de 1855:

> Así que está usted en el centro del mundo asiático y musulmán: me encantaría saber a qué atribuye la rápida y, en apariencia, imparable decadencia de todas las razas que ha visto al pasar […]. Varios millones de hombres que, hace pocos siglos, vivían casi sin cobijo en las selvas y en los pantanos, serán antes de cien años los transformadores del globo que habitan y los dominadores de toda su especie. Nada está más claramente previsto en los planes de la Providencia. Si a menudo, lo admito, son tremendos tunantes, al menos son tunantes a los que Dios ha dado fuerza y poderío y les ha puesto manifiestamente, durante algún tiempo, a la cabeza del género humano. Nada se les resistirá sobre la faz de la tierra. No tengo la menor duda. Temo que esto le suene un poco a herejía filosófica. Pero si usted tiene de su lado la teoría, yo confío en tener del mío los hechos, bagatela que no carece de importancia (Tocqueville, 1951, vol. IX, pp. 243-244).

La ola revolucionaria estaba destinada a poner todo en cuestión salvo el hecho irrefutable del dominio de Occidente sobre el resto del mundo.

Demos ahora un salto de casi siglo y medio. El 9 de junio de 1989, mientras el «socialismo real» perdía Europa del Este pedazo a pedazo y la República Popular China se estremecía con la tragedia de la plaza Tienanmen, Norberto Bobbio escribía:

> En un mundo de espantosas injusticias como sigue siendo aquel en que están condenados a vivir los pobres, los desechos humanos, los aplastados por inalcanzables y aparentemente inmodificables grandes potentados económicos, de quienes dependen casi

> siempre los poderes políticos, incluidos los que son formalmente democráticos, pensar que la esperanza de la revolución se ha apagado, y ya no existe solo porque la utopía comunista ha fracasado, significa cerrar los ojos para no ver (Bobbio, 1990a, pp. 129-130).

Parecía una toma de posición valiente y a contracorriente, y lo era si se comparaba con las ilusiones y pretensiones de quienes anunciaban, triunfantes, «el fin de la historia». Pero, al igual que Tocqueville, Bobbio tampoco ponía la menor objeción al dominio que Occidente pretendía (y pretende) ejercer sobre el resto del planeta. El filósofo turinés mencionaba el Tercer Mundo solo por sus «campesinos pobres» (ibíd., p. 129), es decir, acerca del problema de la miseria, pero sin hacer la menor referencia a la demanda de independencia política y económica real con la cancelación definitiva del dominio colonial o neocolonial.

Y ello a pesar de que en esos años no faltaban estudiosos y personalidades políticas que aclaraban así los motivos de su entusiasmo por la crisis de 1989-91: Occidente había vencido no solo al comunismo, sino también al tercermundismo; entre el centro y la periferia se habían establecido unas relaciones de poder similares a las que había antes de la descolonización; incluso había quien proponía claramente la vuelta al colonialismo. Bobbio, lejos de poner en entredicho la desigualdad que se restablecía entre centro y periferia, apoyaba una tras otra las guerras desencadenadas por Occidente y en primer lugar por Estados Unidos, que se atribuía el derecho exclusivo de intervenir en cualquier rincón del mundo con o sin autorización del Consejo de Seguridad de la ONU, lo que sancionaba en los hechos el principio de la desigualdad entre las naciones, unas destinadas a gobernar a la humanidad entera y otras destinadas a ser gobernadas incluso por la fuerza.

La eliminación de este problema falseaba el análisis de la guerra fría. Leemos: «La democracia ha ganado el desafío al comunismo histórico, admitámoslo. Pero ¿con qué medios y con qué ideales se dispone a afrontar los mismos problemas que dieron origen al desafío comunista?» (ibíd., p. 130). ¿El desafío era entre comunismo y democracia? ¿Cómo explicar entonces las dictaduras militares impuestas por Occidente en América Latina (y en otras partes del mundo), derrocando gobiernos elegidos en las urnas y apoyados y defendidos por los comunistas? En la Argelia sometida por Francia y la Suráfrica de la *white supremacy*, ¿la causa de la democracia estaba representada por los países

occidentales, que apoyaban o toleraban el *statu quo*? ¿O por los países y partidos comunistas que apoyaban la revolución anticolonialista y antirracista? Es inútil continuar con estas preguntas: por lo menos en esos años, Bobbio había barrido completamente la cuestión colonial de su horizonte político y filosófico. El límite histórico del pensamiento de Tocqueville y del liberalismo como tal seguía inamovible.

Bobbio encomendaba a la «democracia» que triunfaba en Europa del Este la misión de superar las «espantosas injusticias» existentes. En realidad, cuando los demócratas prooccidentales llegaron al poder en Rusia, se apropiaron de la riqueza social con tal voracidad que provocaron una catástrofe social y un «genocidio de viejos», con tal falta de escrúpulos y cinismo que escandalizaron incluso a los órganos de prensa más devotamente apegados al neoliberalismo (cf. *supra*, pp. 53-4). La supresión de la cuestión colonial se mezclaba con la desorientación sobre el modo de afrontar la cuestión social. No hay duda: ¡el socioliberalismo había caducado!

¿Renacer ecológico del socioliberalismo?

Caducado en su forma tradicional, el socioliberalismo parece haber renacido en nuestros días con ropajes ecológicos. Por ejemplo, uno de los autores más comprometidos en la denuncia del «crecimiento ilimitado» (es decir, del crecimiento como tal) se pronuncia por un «equilibrio mutuo entre liberalismo y socialismo» y por un «socialismo liberal radicalizado y universalizado» (Caillé, 2013, pp. 49-50). Pero esta versión del socioliberalismo procede de una corriente de pensamiento que, con Latouche, tiene duras palabras para los «Treinta años gloriosos» y el estado social (Losurdo, 2014a, pp. 261-267). Bien mirado, en la nueva doctrina reaparecen con claridad las limitaciones primordiales de la vieja. Todo sigue girando alrededor del problema de la conciliación entre la «libertad individual» privilegiada por el liberalismo y la «igualdad» privilegiada por el «socialismo y el comunismo» (Caillé, 2013, p. 47), como si el expansionismo colonial fomentado por el mundo capitalista y liberal no hubiese implicado la pérdida de libertad para la mayoría de la humanidad, y como si no hubiera sido una lucha por la libertad la revolución anticolonialista mundial cuyos principales protagonistas habían sido los comunistas. En la misma dirección va la tranquila yuxtaposición de los

«totalitarismos», es decir: «el nazismo, el comunismo o el fascismo» (ibíd., p. 78). El Tercer Reich, haciendo suya y radicalizando la tradición colonial, se propuso explícitamente someter y esclavizar a los *Untermenschen* eslavos; la Unión Soviética, al impedir el intento de la Alemania hitleriana de crear en Europa del Este su imperio colonial de tipo continental, impulsó en todo el mundo la revolución anticolonial. Esta diferencia, o más bien esta antítesis, no existe ni para la teoría tradicional del totalitarismo ni para el socioliberalismo en versión ecológica; pero en sus mejores momentos, antes de la involución de Bobbio, el socioliberalismo (recordemos sobre todo a Carlo Rosselli) nunca puso en el mismo plano al Tercer Reich y la Unión Soviética.

Toda la filosofía de la historia del socioliberalismo ecológico está marcada por la supresión de la cuestión colonial: aunque critica los «Treinta años gloriosos» (las tres décadas posteriores a la segunda guerra mundial, cuando se desarrolló el estado social) por haber alimentado la «esperanza de un crecimiento indefinido e ininterrumpido», les reconoce el mérito de haber «contribuido notablemente», gracias al desarrollo económico, «a cierta pacificación del mundo» (ibíd., p. 16-17 y 29). Este juicio es más equilibrado que el de Latouche, para quien los «Treinta años gloriosos» solo son sinónimo de una absoluta catástrofe ecológica. Pero si analizamos correctamente las tres décadas que van del final de la segunda guerra mundial a mediados de los años setenta, vemos que en Indochina el movimiento anticolonialista se enfrenta primero a Francia y luego a Estados Unidos, y sufre salvajes bombardeos cuyas devastadoras consecuencias sigue marcadas en los cuerpos de millones de personas; en América Latina la rebelión contra la doctrina Monroe y las dictaduras militares impuestas por Washington provocó una represión que a veces tuvo un carácter genocida. También recurrió a prácticas genocidas Francia, el país de Caillé, en su intento de sofocar la revolución anticolonial. Y, como sabemos, todo esto repercutió incluso en París, donde la caza del argelino y su linchamiento o ahogamiento se convirtieron en un divertido espectáculo de masas. ¿Sería esta «una cierta pacificación del mundo»? La supresión de la cuestión colonial no podía ser más radical.

Con estas premisas no cabe esperar ninguna atención hacia la cuestión *neocolonial*. Prueba de ello es el silencio ante el papel esencial desempeñado por Francia en las guerras para imponer en Oriente Próximo lo que la prensa

internacional ha llamado un «nuevo Sykes-Picot», es decir, un nuevo acuerdo para repartirse Oriente Próximo parecido al que firmaron en secreto durante la primera guerra mundial dos diplomáticos, respectivamente inglés y francés, que dieron nombre al pacto de 1916 (Losurdo, 2014a, pp. 42-48). También lo demuestra su desprecio hacia los países emergentes y en particular hacia China: ni una palabra sobre su compromiso para completar la revolución anticolonial librando del hambre a cientos de millones de personas y obteniendo también cierta independencia industrial y tecnológica. Por último, los repetidos elogios de Caillé a la democracia la declinan de un modo muy parcial, pasando por alto el problema de la democratización de las relaciones internacionales; en él insisten, en cambio, los países que se han sacudido el dominio colonial o neocolonial y no pueden acceder a una independencia real si en las relaciones internacionales sigue imperando la ley del más fuerte.

Pero hagamos incluso abstracción de todo esto para centrarnos en la cuestión social dentro de cada país y, ante todo, de las metrópolis capitalistas. Es clara la tesis que sugiere Caillé, cuando no la enuncia abiertamente (2013, pp. 16, 29 y 33): ahora que los «Treinta años gloriosos» del crecimiento han quedado atrás, también ha llegado el momento de decir adiós a su creación, el estado social. Al fin y al cabo también se puede ser feliz en la nueva situación. Históricamente, la clase dominante ha tratado de justificar las relaciones sociales más opresivas aduciendo la presunta felicidad de los esclavos, los siervos de la gleba y los pobres. Pero si adoptamos criterios un poco menos subjetivos podemos partir de dos datos estadísticos: «En el Reino Unido la esperanza de vida en 1990 era de 76 años frente a los 48 de 1900» (Ferguson, 2008, p. 7). Si la vida en la metrópoli capitalista, sobre todo la de las clases inferiores, era corta, ¿qué decir de la de las colonias? En 1913 «la esperanza de vida en Inglaterra era casi el doble que en la India» (Ferguson, 2011, p. 5). ¿Están marcadas por la infelicidad las décadas de vida que se sumaron en Inglaterra y, en mayor medida, en las colonias? Estos cambios radicales no son el fruto únicamente de avances científicos y tecnológicos, sino también de duras luchas políticas y sociales. Y es justamente la lucha de clases la gran ausente del panorama que pinta el socioliberalismo en versión ecológica. Demuestran haber comprendido mejor la eficacia histórica concreta del socialismo en el logro de los derechos sociales y económicos y en la construcción del estado social aquellos autores

que, sin rendir homenaje al socialismo en ninguna de sus versiones, reconocen el fuerte impulso que ha dado la victoria de Occidente en la guerra fría al neoliberalismo y a la fuerte y creciente polarización.

Si el socioliberalismo clásico fue históricamente vacilante o incapaz frente a la revolución anticolonial, el nuevo socioliberalismo muestra todas sus limitaciones en lo que respecta a la defensa del estado social.

Movimiento comunista y legado del socioliberalismo

Cuando Bobbio, en 1977, propone sustituir el binomio liberalismo y socialismo por el de libertad y justicia, de hecho está distanciándose del socioliberalismo, nacido en la onda de la lucha contra la «reacción imperialista» de finales del siglo XIX que desembocó en la primera guerra mundial y contra la que se sublevaron la revolución de octubre y el movimiento comunista internacional. En cambio, el binomio que sugiere el filósofo turinés borra por completo la cuestión colonial y neocolonial. No en vano Bobbio, en la última etapa de su evolución, legitima una tras otra las guerras desencadenadas por Occidente, incluso sin la aprobación del Consejo de Seguridad de la ONU, contra países débiles y sustancialmente indefensos. Las legitima en nombre de un intervencionismo democrático y humanitario duramente criticado a comienzos del siglo XX por uno de los autores de referencia y padres fundadores del socioliberalismo británico.

Se trata de Hobson. Los argumentos que utilizó nos resultan muy actuales: cuando el imperio británico interviene militarmente en cualquier rincón del mundo, declara que lo hace para promover la causa de la civilización y de la humanidad, pretende ser «realmente internacional (*really International*), pues ayuda a hacer realidad una política mundial verdaderamente ilustrada, la voluntad "real" o racional de la comunidad de las naciones». Esta actitud, lejos de ser internacionalista y universalista, solo expresa egoísmo nacional, «individualismo nacional», chovinismo (Hobson, 1901, pp. 45-46).

¿Contribuye la intervención de la democrática Gran Bretaña en países y regiones dominados por un régimen autocrático a la expansión de la democracia en el mundo? En realidad, «todos los imperios son autocráticos como tales» y, por supuesto, no contribuye a implantar la democracia en las

relaciones internacionales «una nación que al mismo tiempo obra como juez y verdugo», una nación que juzga y condena a otra nación tildándola de autocrática y autoritaria para agredirla después con una potencia de fuego devastadora (ibíd., pp. 55 y 47). La realidad política e histórica es bien distinta de la ideología del intervencionismo democrático:

> Cuanto más se esfuerza Gran Bretaña por infundir democracia en el imperio, por implantar, regar y desarrollar instituciones «libres» en los estados que conquista, tanto más clamorosamente evidentes son las contradicciones entre Imperio y Democracia. Sin duda una fuerte centralización basada en el militarismo y defendida por él puede proporcionar una máquina poderosa y suficientemente funcional para las operaciones de rango inferior que puede realizar una máquina, pero si tratamos de «imponer por la fuerza» instituciones libres y nociones británicas de autogobierno a estados cuyo espíritu nativo hemos aplastado, el fracaso será rotundo (ibíd., p. 54).

Aunque fuera sincero y desinteresado, el llamamiento a imponer por la fuerza, si es necesario, valores universales, «ciertas marcas comunes de "justicia", "libertad", "civilización"», sin tener en cuenta las peculiaridades y los derechos nacionales, como tampoco el problema de la democracia en las relaciones internacionales, se basa en un «sofisma», es más, en un «sofisma peligroso». Hay que guardarse de aquellos para quienes «la nacionalidad es poco más que un sentimiento necio» (ibíd., pp. 52 y 54).

Pero ¿insistir en la cuestión nacional no significa traicionar la causa del internacionalismo y el universalismo? Es clara y tajante la respuesta del socioliberal británico a esta objeción: pisotear los derechos nacionales de los más débiles significa «destruir el instrumento más esencial para lograr en el futuro esa sólida federación de todos los pueblos civilizados que es la única esperanza o garantía contra el recrudecimiento de la barbarie en forma de guerra»; sí, «el internacionalismo no es la negación, sino la expansión del espíritu nacional» (ibíd., pp. 55-56). No solo los paladines liberales del imperio hacen caso omiso de todo esto:

> Nuestros socialistas, que piensan que es ventajoso barrer las fronteras de las naciones para obligar a todos los hombres a convertirse en hermanos, no son realmente los caballeros científicos que dicen ser. Quieren sustituir el crecimiento natural por la catástrofe artificial (ibíd., p. 54).

Pongámonos en el caso inverosímil de que la intervención democrática y

humanitaria acabe del mejor modo posible y ayude al país atacado a alcanzar un grado de civilización más elevado. Incluso en este caso, el balance final sería negativo, pues no hay que perder de vista «la utilidad de la confianza entre las naciones y el daño que la vulneración de determinados derechos nacionales inflige a las relaciones morales entre las naciones» (ibíd., p. 48). En otras palabras, hay que tener en cuenta el envenenamiento que se ha producido en las relaciones internacionales, que está preñado de graves consecuencias.

Cuando Hobson somete a dura crítica el internacionalismo agresivo y el universalismo imperial, enlaza con el movimiento que pusieron en marcha Marx y Engels. El segundo, en particular, destaca que «la unión internacional del proletariado» presupone «la autonomía» de cada nación (MEW, 4; 590), que no es lícito «imponer ninguna felicidad a ningún pueblo extranjero» (ibíd., 35; 357-58) y que las naciones oprimidas «tienen no solo el derecho sino también el deber de ser nacionales antes incluso que internacionales» (ibíd., 35; 271). Es más, el auténtico internacionalismo consiste, precisamente, en promover y apoyar la lucha de las naciones oprimidas. Lenin concibió este problema en términos más generales y suscribió la «fórmula excelente» de la *Lógica* hegeliana según la cual lo universal debe ser capaz de acoger «la riqueza de lo particular» (LO, 38; 98). No era distinta la actitud de Hobson, quien por algo, ya en el título del ensayo que estamos citando profusamente, califica de *Socialistic Imperialism* el internacionalismo agresivo e imperial de ciertos «socialistas» proclives a ensalzar como un avance de la civilización universal la marcha expansionista del imperio británico. No hay que olvidar que la polémica contra el «socialimperialismo» y los «socialimperialistas» («o sea, socialistas de palabra e imperialistas de hecho») es un motivo recurrente en Lenin, que en su denuncia cita varias veces el ensayo de Hobson de 1901 (LO, 22; 357 y 285). La crítica del *Socialistic Imperialism* era un aspecto importante y sumamente audaz del socioliberalismo; lo heredó el movimiento comunista, no, desde luego, los «socialistas» y «laboristas» de nuestro tiempo ni tampoco Bobbio, a quienes tanto Hobson como Lenin considerarían cómplices del «socialimperialismo».

---

1. Sobre Mill, cf. Losurdo (2005a, pp. 72-75), sobre las casas de trabajo; ibíd., pp. 196-200, sobre la condena del sindicato; ibíd., pp. 221-224 sobre la «obediencia absoluta» de los pueblos coloniales y la esclavitud transitoria para «las razas no civilizadas»; ibíd., pp. 245-248 sobre el

«despotismo directo» de Occidente; ibíd., pp. 243-244 sobre el «despotismo bueno y sólido» en Irlanda. Cf. Losurdo (1993, pp. 30-32) sobre el voto plural a favor de los «más inteligentes».
2. Cf. Losurdo (2005a, pp. 325-329), sobre Spencer; Losurdo (2007, pp. 21-24), sobre Sudán.
3. Tomo esta información de la nota de André Jardin a Tocqueville (1951, vol. III.i, pp. 250-251).
4. «Democracia del pueblo de los señores», cf. Losurdo (2005a, pp. 103-108 y 216-237; *N. del E.*).
5. Cf. Berlin (1989; el primer ensayo, «Las ideas políticas del siglo XX», se publicó en 1949 en *Foreign Affairs*; sobre Della Volpe, cf. Bobbio (1977c).
6. Cf. Losurdo (2005a), sobre los «planes de la Providencia»; ibíd., pp. 226-229, para la «cuna vacía»; ibíd., pp. 19-22, para Franklin.
7. LO, 15; 177-179 (*Sustancias inflamables en la política mundial*, 1908) y LO, 19; 81-82 (*La Europa atrasada y la Asia avanzada*, 1913); para la referencia a Marx, cf. MEW, 9; 225; MEGA, I, 12, p. 252.

3
Maduración del proyecto comunista y herencia liberal

Herencia liberal y crítica del populismo

Certificar el declive socioliberal y llamar la atención sobre sus resultados, a veces ignominiosos, no significa afirmar que el movimiento comunista no tiene nada que aprender de la tradición liberal. Porque, pese al enorme mérito histórico de haber interpretado las necesidades y aspiraciones de las clases subalternas y los pueblos oprimidos, no siempre ha logrado librarse por completo de las angustias y los límites impuestos por una condición desesperada de penuria, agobio y miseria; angustias y límites fundamentalmente ajenos a los movimientos políticos que son expresión de las clases privilegiadas. Para explicar esta afirmación me remito a Adam Smith, en concreto a una página esclarecedora de *La riqueza de las naciones*:

> En toda sociedad civilizada, en toda sociedad donde la distinción de clases está ya completamente establecida, siempre han coexistido dos esquemas o sistemas de moralidad distintos; a uno de ellos podemos llamarlo estricto o austero; el otro es el sistema liberal o, si se prefiere, laxista. El primero suele ser admirado y reverenciado por la gente corriente, mientras que el otro suele ser más estimado y adoptado por las personas «de mundo». […] En el sistema liberal o laxista, el lujo, la despreocupación y también el disfrute desordenado, la búsqueda de placer hasta cierto grado de intemperancia, la ruptura de la castidad, por lo menos en uno de los dos sexos, siempre que no estén acompañados de una indecencia grosera y no acarreen falsedad e injusticia, suelen tratarse con bastante indulgencia, cuando no se los justifica o perdona totalmente. En el sistema austero, por el contrario, estos excesos se contemplan con la mayor repugnancia y condena. Los vicios y la frivolidad siempre son ruinosos para la gente corriente, y una sola semana de descuido y disipación suele bastar para destruir a un obrero pobre y llevarle a cometer, por desesperación, los crímenes más execrables (Smith, 1977, p. 782 = libro V, cap. I, parte III, art. III).

En las clases subalternas la moral austera, necesaria para la supervivencia, tiende a convertirse en un ideal en sí mismo: el sacrificio o la renuncia a los bienes de consumo y a la satisfacción sexual acaban transfigurados como

valores irrenunciables, la penuria y el trabajo agotador se configuran como el lugar de la excelencia moral, del que, por definición, están excluidos los privilegiados, los que pueden disfrutar de abundancia y holgura. Tenía razón Nietzsche, desde su posición de radicalismo aristocrático, cuando interpretaba esta actitud (que podríamos llamar populista) como una suerte de desquite moral y venganza ideal de la plebe.

Tradicionalmente, la condena de la polarización social y la toma de posición a favor de los pobres han esgrimido motivos tomados del populismo, entendido como sinónimo de transfiguración de la moral austera. Dejando a un lado las referencias más lejanas en el tiempo, como la predicación evangélica o, antes todavía, el profetismo hebreo, nos centraremos en dos autores casi contemporáneos del gran economista inglés. Me refiero a Rousseau y Fichte. A diferencia de Smith, que adopta una actitud distanciada, ellos sienten con fuerza la cuestión social y condenan como un escándalo intolerable la polarización entre riqueza y pobreza; con todo, en ambos el radicalismo plebeyo asume tonos que dan que pensar. Cuando Rousseau afirma con fuerza la necesidad de proteger «a los ciudadanos del peligro de caer en la miseria» y de «la extrema desigualdad de las fortunas», denuncia el hecho de que «se fomentan las industrias y las artes para la producción de bienes suntuarios a expensas de oficios útiles y trabajosos; la agricultura se sacrifica al comercio». No muy distinta es la actitud de Fichte. Después de mostrarse de acuerdo con la tesis que achaca el «derrumbe», es decir, la revolución en Francia, a la posición de fuerte privilegio de «las fábricas en detrimento de la agricultura», añadía: «De todos los medios de manutención y crecimiento físico de la humanidad (que a su vez está en función de la cultura espiritual), la agricultura es el primero, y *a ella* deben *subordinarse* todas las otras ramas». Su denuncia de la «tiranía» de las clases superiores incluye una condena del «lujo» en sí mismo, del «desorden» general y la «disipación», de la «arrogancia de los comerciantes adinerados» e incluso del «arte de la seducción» y la «glotonería». En suma, la acusación va dirigida contra «nuestra época corrupta» (Losurdo, 2011, pp. 346-351). En este caso quedan aún más en evidencia la añoranza por los buenos tiempos antiguos de la sociedad preindustrial y la consiguiente transfiguración de la moral austera.

Con Marx y Engels se produce un viraje. Ellos han aprendido la lección de

Hegel, quien es plenamente consciente del potencial de emancipación que encierra el desarrollo industrial y no por nada ve la ciudad como el lugar privilegiado de la lucha por la libertad (mientras que el mundo rural tradicional «es más propenso a la sumisión», cf. ibíd., p. 350). Como explica el *Manifiesto del partido comunista*, el desarrollo de las fuerzas productivas y de la riqueza social supone un claro avance y no solo en orden a la satisfacción de las necesidades materiales. Permite superar el «idiotismo de la vida rural» y fomenta, también en el plano intelectual, «un comercio universal, una interdependencia universal entre las naciones» (Marx, Engels, 2003, p. II) que son propicios a la maduración y el despliegue de la personalidad individual y al establecimiento de relaciones más estrechas y menos belicosas entre culturas y pueblos.

El gran pensador y revolucionario dista mucho de exaltar la moral «austera» y transfigurar la penuria en lugar de plenitud espiritual y excelencia moral. La *Miseria de la filosofía*, que Marx contrapone a la *Filosofía de la miseria* de Proudhon, es también un ajuste de cuentas con el populismo. El populismo del autor francés también se expresaba en la condena del incipiente movimiento feminista, al que califica de «pornocracia»: un movimiento que no era exclusivo de los humildes y miserables, y contaba con la participación activa de mujeres pertenecientes a las clases superiores, no podía contar con la aprobación del populista; tampoco la lucha de una nación oprimida como Polonia –por poner un ejemplo–, sostenida por un frente tan amplio que abarcaba incluso a la nobleza (una clase acostumbrada al lujo), se libraba del desdén de un partidario de la «moral austera» como Proudhon (cf. Losurdo, 2013, pp. 108-111 y 348-349).

En aquellos años, y aún en nuestros días, el populismo se expresaba y se expresa de varias formas. A él remitía también, en última instancia, el ludismo, que si bien partía de una necesidad concreta, la de evitar los despidos y el desempleo inducidos por el desarrollo tecnológico y el uso capitalista de dicho desarrollo, acababa desembocando en una transfiguración de la sociedad preindustrial, con su pretensión de salvarla y conservarla destruyendo las máquinas modernas.

El movimiento originado a partir de Marx y Engels se volvió masivo y desempeñó un papel histórico-mundial cuando se enfrentó al populismo en

todas sus versiones y lo derrotó. Al rechazar claramente las posiciones de Proudhon, supo conectar la lucha por la emancipación de la clase obrera y las mujeres con las luchas de liberación nacional de los pueblos oprimidos. Aprendida la lección de sus grandes maestros, comprendió que «en la sociedad se está realizando una revolución silenciosa, que no se puede soslayar» (MEW, 8; 544) y que por tanto el ludismo, además de desconocer el enorme potencial de emancipación de la revolución industrial, era algo quijotesco.

Este distanciamiento del ludismo y el populismo desempeñó un papel esencial no solo en la metrópoli capitalista sino también en las colonias, donde a menudo la modernidad irrumpió tras los pasos de los conquistadores. Esta circunstancia, evidentemente, provocó reacciones populistas. En la China de 1900 los bóxers se ensañaron con las invenciones técnicas occidentales: no se salvaron de su furia ni el telégrafo ni el ferrocarril, pues la penetración de estas innovaciones había coincidido con el despliegue del poderío tecnológico y militar de los invasores y la consiguiente humillación nacional del país. Varias décadas después, la reflexión de Mao Zedong sobre la derrota de los bóxers (1969-75, vol. I, p. 319) parece relacionarlos con los secuaces del ludismo: con la «destrucción de las máquinas» se habían quedado en la fase de la percepción, sin profundizar en el proceso de conocimiento del sistema social que causaba sus sufrimientos; a diferencia de los marxistas, no habían entendido la diferencia entre máquina y uso capitalista de la máquina. También adolecían de «empirismo» las «luchas indiscriminadas contra los extranjeros» y sus inventos, en vez de plantearse la lucha contra el imperialismo.

El desarrollo del movimiento comunista es la historia de una confrontación reiterada, pero nunca resuelta del todo, con el populismo. Ha tenido que medirse con movimientos y partidos que también se han implicado en luchas de emancipación, pero partiendo de una plataforma ideológica y política distinta, de un carácter claramente populista. Pensemos, por ejemplo, en el papel esencial de Gandhi en la lucha anticolonialista del pueblo indio. En la sociedad que proponía como modelo había que «levantarse antes del alba» para trabajar duro todo el día, aunque así tampoco se eliminaría la «miseria». No había sitio para el «tiempo libre», visto con recelo por ser ocasión de tentaciones pecaminosas. Era además una sociedad en la que estaban prohibidos el alcohol, el té y, desde luego, las relaciones sexuales que no

tuvieran como finalidad la procreación, que a ojos de Gandhi obedecían a la «lujuria» y la «pasión animal» (Losurdo, 2010, 106-108). No cabe duda: estamos en presencia de un ideal de sociedad donde la excelencia moral es inseparable de la penuria de recursos materiales y de la moral «austera».

Aunque no de una forma tan clara, el populismo o la tentación populista también han estado presentes muchas veces en el propio movimiento comunista. Es un fenómeno que resulta ya evidente justo después de la revolución de octubre. El llamado «comunismo de guerra», al que Gramsci llama «el colectivismo de la miseria, del sufrimiento» y Trotski «la miseria socializada» (Losurdo, 2013, pp. 190-196), la penuria e incluso el hambre más o menos compartidas, en vez de considerarse una medida extrema, dictada por una situación desesperada y sin alternativa, se acaba transfigurando como resistencia a las seducciones burguesas del lujo y lo superfluo, y como apego a los valores auténticos de moderación y austeridad; en última instancia, como ejemplo de excelencia moral y plenitud espiritual. Quienes destacaron en esta transfiguración fueron los compañeros de viaje del bolchevismo que, imbuidos de fervor cristiano, saludaron e interpretaron la revolución no tanto como el derrocamiento del sistema capitalista-imperialista, sino como una rebelión contra las ganancias, pero también contra la riqueza en sí misma, una rebelión contra la *auri sacra fames*, señalada como causa de la guerra, la catástrofe y, en general, de los males que desde siempre aquejaban a la humanidad. Pero también sectores nada desdeñables del movimiento comunista en Rusia y otros países estaban fascinados por el «torpe igualitarismo» y el «ascetismo universal» criticados en el *Manifiesto del partido comunista*. Es un texto que de un modo casi profético subraya: «nada más fácil que dar al ascetismo cristiano una mano de barniz socialista» (MEW, 4; 484 y 489).

En el ámbito del movimiento comunista, la tentación populista sigue presente mucho después de la breve etapa del «comunismo de guerra». Prueba de ello es la polémica reiterada contra esta tentación en la que también se enzarzaron dos personalidades alineadas en frentes contrarios. Demos la palabra a Stalin: «Sería estúpido pensar que el socialismo se puede edificar sobre la base de la miseria y las privaciones, sobre la base de la reducción de las necesidades personales y el descenso del tren de vida de los hombres al nivel de los pobres»; por el contrario, «el socialismo solo puede edificarse sobre la base

de un desarrollo impetuoso de las fuerzas productivas de la sociedad». Ahora demos la palabra a Trotski: «En el terreno de la "miseria socializada", la lucha por lo necesario amenaza con resucitar "toda la vieja hojarasca", y en parte la resucita a cada paso». Varias décadas después, en China, Deng Xiaoping se siente obligado a recalcar «que la pobreza no es socialismo y que el socialismo significa eliminación de la miseria; no se puede decir que se está edificando el socialismo si no se desarrollan las fuerzas productivas ni se eleva el nivel de vida del pueblo». Por consiguiente, sin perjuicio de que la meta a alcanzar sea la «prosperidad común», ¡salir de la miseria y «hacerse ricos es glorioso»! Probablemente sin saberlo, Deng Xiaoping repetía la consigna con que, más de medio siglo antes, Bujarin había tratado de superar el atraso de la agricultura soviética, estimulando la responsabilidad de los campesinos y distanciándose así de la persistente nostalgia por el «colectivismo de la miseria, del sufrimiento», o por la «miseria socializada», propios del «comunismo de guerra» (Losurdo, 2013, pp. 190-196).

El populismo como culto al «decrecimiento» y a la «naturaleza»

Como el movimiento comunista nunca se ha distanciado definitivamente del populismo, en nuestros días este se toma la revancha, presentándose con los nuevos ropajes de la ecología y el culto al «decrecimiento» y a la «naturaleza». A partir de estas premisas se acusa al marxismo de haber pasado por alto o infravalorado la cuestión ambiental. En realidad, subrayar el potencial implícito en la revolución industrial y en el desarrollo de las fuerzas productivas no significa en absoluto cerrar los ojos ante sus peligros y trampas. Se puede decir lo que se quiera de Karl y Jenny Marx –en este contexto conviene mencionarla a ella también– salvo que idolatraran la riqueza material, pues, pudiendo tener una vida brillante y desahogada, optaron por sufrir la penuria e incluso la miseria con tal de no renunciar a sus ideas.

En el plano más propiamente teórico, al analizar las condiciones de las colonias invadidas por los productos manufacturados y no solo por los soldados, y con su artesanía tradicional arrinconada y destruida, Marx observa: «los efectos destructivos de la industria inglesa, tomando como ejemplo la India, un país tan grande como Europa, son patentes y tremendos» (MEGA, I,

12, p. 252). Y, en contra de los mitos que hoy se difunden, justamente Engels, uno de los autores del *Manifiesto del partido comunista*, ya en 1843 es el primero o de los primeros en denunciar los efectos catastróficos que la industrialización capitalista, guiada por un afán de máximo lucro, puede tener sobre el ambiente natural urbano y la salud, ante todo, de los obreros de las fábricas y las clases subalternas apiñadas en barriadas malsanas. Marx, por su parte, aclara que una visión de la riqueza social que no tenga en cuenta la naturaleza y el entorno es miope y engañosa. La *Crítica del programa de Gotha* comienza con una advertencia que hoy suena profética: por muy grande y creciente que sea la productividad del trabajo, «no es la fuente de toda la riqueza». No hay que perder nunca de vista un aspecto crucial: «La naturaleza es la fuente de los valores de uso (¡y la riqueza real consta de dichos valores!) lo mismo que el trabajo, que en sí mismo es la mera expresión de una fuerza natural, la fuerza de trabajo humana» (MEW, 19; 15).

Este análisis dista de haber envejecido. Marx critica el capitalismo no solo por el reparto injusto de la riqueza social, sino también por su incapacidad para desarrollarla realmente: «Durante las crisis comerciales se destruye sistemáticamente gran parte no solo de los productos acabados, sino incluso de las fuerzas productivas ya creadas» (ibíd., 4; 468). Esta destrucción de la riqueza social, propia del capitalismo, le convierte en incapaz de afrontar adecuadamente la relación entre hombre y naturaleza.

Por lo tanto, cuando afirmo que en nuestros días el populismo busca su revancha presentándose con ropaje ecológico no pretendo cuestionar la gravedad y urgencia de la cuestión ambiental, sino la nostalgia del mundo preindustrial que hay detrás de la prédica del «decrecimiento»: se fantasea sobre una sociedad basada en costumbres sencillas que rechace el lujo y lo superfluo, una sociedad sobria que satisfaga las necesidades básicas; solo así –nos aseguran– se podrá salvar el planeta, si es que ya no está echado a perder de un modo definitivo e irremediable.

El desarrollo de la sociedad industrial siempre ha ido acompañado de oscuras profecías sobre el destino de la sociedad y el mundo. Poco antes de mediados del siglo XIX una personalidad destacada del mundo político alemán de su tiempo, Ernst Moritz Arndt, tronaba contra «la maldita manía de las fábricas», que multiplicaban la fuerza productiva del hombre pero lo hacían a costa de la

devastación del mundo material y espiritual de ese mismo hombre. Por lo tanto:

> Renunciemos a todas las máquinas, en vez de correr el peligro de que este maquinismo (*Maschinenwesen*) destruya toda la sana visión del estado y de las clases y oficios, sencillos y naturales, de los que depende la conservación de toda virtud, fuerza y honradez. Si todos los artesanos se vuelven fabricantes, si al cabo incluso la agricultura se considera y gestiona como una fábrica, en suma, si desaparece de las instituciones humanas lo que es sencillo, estable y sólido, entonces se echa a perder la felicidad y el esplendor de nuestra especie. Si llegamos al extremo de que la hachuela, la sierra y la plomada recorten y construyan por sí solas las casas, de que el arado y la hoz por sí solas aren y sieguen, de que, por último, viajemos en máquinas de vapor por montes y valles y nos lancemos a la batalla en globos, en suma, al extremo de que solo necesitemos holgazanear alrededor de nuestras máquinas artificiales, que harían todo el trabajo para nosotros, entonces nos convertiríamos en una especie tan degenerada, inútil y mísera que la historia mantendría eternamente cerrados sus libros ante nosotros (en Losurdo, 1997a, pp. 422-430).

Estamos, concretamente, en 1840. Alemania todavía era un país agrícola y, paradójicamente, la nostalgia del mundo preindustrial surgía incluso antes de la llegada de la sociedad industrial. El cuadro que la describe con tintas tan oscuras era, a la vez, una transfiguración del buen tiempo antiguo que, a juicio de Arndt, aseguraba «la felicidad y el esplendor de nuestra especie». En realidad, pocos años después una tragedia de proporciones espantosas asolaba Irlanda, adonde tampoco había llegado la industrialización, y diezmaba su población (cf. *supra*, pp. 78-9).

Irlanda, claro está, era una colonia. Veamos ahora lo que implicaba la falta de desarrollo industrial en un país como Francia. En 1689 un gran escritor y moralista, Jean de La Bruyère, trazaba un panorama desolador de la situación en gran parte de su país:

> Se ven ciertos animales salvajes, machos y hembras, dispersos por el campo, negros, lívidos y quemados por el sol, inclinados sobre la tierra en la que hurgan, escarbándola con una obstinación invencible; tienen algo parecido a una voz articulada y, cuando se yerguen sobre sus pies, muestran un rostro humano, y en efecto, son hombres; por la noche se retiran a las madrigueras donde viven de pan negro, agua y raíces.

Quien hace esta descripción es un gran historiador que, pese a su tendencia conservadora o reaccionaria, añade más detalles sobre la suerte que espera a estos «animales salvajes». En los años siguientes «morirán por manadas»;

«cuando se llegará a 1715 habrán muerto cerca de la tercera parte, seis millones, de miseria y de hambre» (Taine, 1986, pp. 569-70). Varias décadas después la situación no había cambiado. En 1740 Jean-Baptiste Massillon, obispo de Clermont-Ferrand, contaba:

> La gente de nuestros campos vive en una miseria horrible, sin cama, sin muebles; además, la mayoría de ellos, la mitad del año, carecen del pan de cebada o de avena que es su único alimento y tienen que quitársela de la boca y de la de sus hijos para pagar los impuestos. Tengo el dolor de ver todos los años este triste espectáculo ante mis ojos, durante mis visitas. Tan miserables son, que los negros [esclavos] de nuestras islas son infinitamente más afortunados (ibíd., p. 571).

La tragedia diaria que aquí se describe es el resultado, sin duda, de un reparto injusto de la riqueza social, pero también de la limitación de dicha riqueza. Dado el escaso desarrollo de las fuerzas productivas, la apropiación de plustrabajo y plusvalor por la minoría privilegiada conlleva la condena a la miseria más desesperada de la gran masa de la población, que a veces llega a morir por inanición. La revolución industrial contribuyó a poner en cuestión estas relaciones sociales. En verdad, fueron unas luchas de clases tenaces, épicas, las que acabaron con estas relaciones o las transformaron profundamente, pero no pudieron desplegar todo su potencial hasta que el desarrollo de las fuerzas productivas ridiculizó la ideología tradicional que atribuía la miseria exclusivamente a la «naturaleza madrastra».

El populismo del decrecimiento abriga la ilusión de que bastaría con evitar lo superfluo y el consumismo para salvar el medio ambiente. En realidad, si nos fijamos en China, vemos que la causa principal de la contaminación es la necesidad de cubrir las necesidades más elementales. Es un país donde «vive cerca del 22 % de la población mundial pero solo dispone del 7 % de la tierra arable del planeta. La superficie cultivada por habitante es de 0,09 hectáreas, cuatro veces inferior a la media mundial» (Comito, 2014, pp. 65-66). Esta desproporción es lo que desde hace siglos ha fomentado la extensión de la superficie cerealista a costa de una desforestación desastrosa. Pero ahora la tendencia se ha invertido; en China, contrariamente a la tendencia del resto del mundo, la superficie boscosa y forestal está en clara expansión gracias, en parte, a que una parte nada desdeñable de la superficie cerealista vuelve a dedicarse a su anterior destino forestal. Pero este salvamento parcial del medio natural no

se debe al decrecimiento, sino al desarrollo: «Hoy la productividad por hectárea duplica con creces la india».

Se puede poner otro ejemplo, también referente a China: «La fabricación de cemento es una de las que más contribuyen a la emisión de anhídrido carbónico a la atmósfera» (Fishman, 2005, p. 127). El cemento se usa en la construcción de las casas, las escuelas, los hospitales. Estos edificios, para ser habitables, tienen que estar dotados de sistemas de calefacción, o de refrigeración en los climas cálidos. El consumo de energía necesario es otra fuente de contaminación muy importante: «Cada dos años China aumenta la producción de energía en una proporción equivalente a toda la producción de electricidad de Gran Bretaña» (ibíd., p. 128).

No faltan apóstoles de la ecología que pretenden «salvar» el planeta sacrificando en masa a pueblos enteros. Este planteamiento, además de moralmente inadmisible, es lógicamente contradictorio, pues el hombre es parte de dicho planeta. En realidad, la solución de los gigantescos problemas apenas esbozados no consiste en un quijotesco retroceso a un mítico punto cero del crecimiento. Al contrario, se trata de ir más allá: las energías renovables –un sector en el que China ocupa ya una posición de vanguardia–, fruto de un desarrollo cualitativo y de la economía del conocimiento, son las que pueden salvar la naturaleza en su totalidad, lo que incluye a la especie humana.

Los seguidores del «decrecimiento», con su huida de la industria moderna y su vuelta (por lo menos teórica) al campo y la agricultura, creen que así vuelven a la «naturaleza». Pero este es el más extravagante de los mitos, pues la agricultura y la producción de alimentos son el resultado de la que, según un ilustre etnólogo y filósofo, es la mayor revolución de la historia, ocurrida hace varios miles de años:

> Aún dependemos de los enormes descubrimientos que caracterizaron lo que se llama, sin asomo de exageración, la revolución neolítica: la agricultura, la ganadería, la cerámica, el tejido… A estas «artes de la civilización», en los últimos ocho mil o diez mil años, solo les hemos aportado perfeccionamientos (Lévi-Strauss, 2002, p. 32).

Negar la civilización industrial no equivale a recuperar la «naturaleza». No solo permanecemos en el terreno de la historia, sino que nos referimos a un periodo histórico especialmente tormentoso. Como todas las revoluciones, la neolítica también surgió de una crisis del orden anterior, en el que eran los

cazadores-recolectores quienes obtenían los alimentos. El periodo más feliz y viable de este tipo de sociedad había quedado atrás: los cazadores se habían vuelto «cada vez más numerosos y hábiles», mientras que las especies animales con las que podían contar eran «cada vez menos numerosas» o «habían desaparecido por completo». Había una creciente «escasez de recursos naturales» (Diamond, 1998, p. 82). En suma, se produjo lo que en lenguaje moderno podríamos llamar una crisis ecológica. No había más remedio que abandonar el viejo orden, pero la aparición del nuevo distó mucho de ser fácil e indolora:

> La agricultura y la sedentarización desarrollaron prodigiosamente los recursos alimentarios, lo cual permitió que aumentara la población humana. El resultado fue la expansión de las enfermedades infecciosas, que tienden a desaparecer cuando la población es demasiado reducida para mantener los gérmenes patógenos. Por lo tanto se puede decir que, sin proponérselo, los pueblos convertidos en agrícolas optaron por ciertas ventajas asumiendo inconvenientes frente a los que los pueblos cazadores y recolectores están mejor protegidos, pues su modo de vida impide que las enfermedades infecciosas se concentren transmitiéndose de unos hombres a otros y de los animales domésticos a los hombres; pero, por supuesto, a costa de otros inconvenientes (Lévi-Strauss, 2002, p. 60).

En su tiempo Marx se burló de los economistas burgueses que, dejando atrás las convulsiones que habían derribado el antiguo régimen, saludaban con alborozo al capitalismo como resultado final del proceso histórico. De modo –ironizaba *Miseria de la filosofía*– que para ellos «ha habido historia, pero ya no la hay» (MEW, 4; 139); la historia incumbía al pasado, no al presente. Los partidarios del decrecimiento lo hacen exactamente al revés: transfiguran la sociedad preindustrial y agrícola como sinónimo de naturaleza y solo ven la historia en el desgraciado presente, pero la desdeñan o la suprimen por completo cuando vuelven la mirada al pasado. Así acaban privándose de la posibilidad de leer los gérmenes del futuro que están implicados en el presente. Hemos visto que, por grave que sea, la crisis ecológica actual no es la única que se ha producido en la historia, y todo hace pensar que tampoco será la última. El paso de la sociedad nomádica de cazadores-recolectores a la sociedad basada en la agricultura, la ganadería y la sedentarización, abarca muchos siglos de experimentos, titubeos y conflictos de todo tipo. «A veces también ocurre que se abandona la agricultura para volver al viejo estilo de vida» que sin embargo,

tras un intervalo (de varios cientos de años), vuelve a ceder su puesto, y esta vez definitivamente, al nuevo estilo de vida (Diamond, 1998, p. 81). Colocados en esta perspectiva milenaria, los himnos al decrecimiento y la nostalgia del mundo anterior a la aparición de la industria y el consumo masivo no dejan de ser un fenómeno bastante limitado, amén de previsible. La gravedad de la crisis ecológica del presente no es motivo para mirar al pasado con ojos anegados en lágrimas, con lamentos insensatos además de impotentes, sino para acelerar la planificación y realización del futuro. El prodigioso desarrollo actual de las energías renovables que no necesitan combustibles fósiles (limitados y muy contaminantes) demuestra, una vez más, que los avances de la tecnología, esa humana «capacidad científica objetivada», como la definió y celebró Marx (1953, p. 594), tienen un potencial prodigioso de liberación, tanto en las relaciones sociales como en las relaciones entre el hombre y la naturaleza. Pero este resultado no está, ni mucho menos, descontado; es más, será inalcanzable mientras «la ciencia» siga «secuestrada al servicio del capital» (MEW, 23; 382).

Populismo y mesianismo

Con frecuencia el populismo se junta con el mesianismo. Las clases subalternas, que sufren la explotación y la opresión desde un tiempo inmemorial y han visto alternarse en el poder a facciones políticas distintas entre sí pero unidas por la voluntad de mantener la relación de dominio, tienden a representarse la emancipación como una negación total que, junto con la explotación y la opresión, acabe de una vez por todas con todos los posibles instrumentos de explotación y opresión. En sus anhelos y su imaginación desaparece el aparato estatal con todas sus articulaciones, el ejército, la policía, hasta la norma jurídica como tal, todo lo que posibilita y consagra el ejercicio de la fuerza y el imperio de la ley del más fuerte. En la nueva sociedad ya no hay sitio ni siquiera para la propiedad privada, por limitada que sea, ni tampoco para el dinero como tal, pues ambas cosas podrían eternizar o reproducir la polarización social y los atropellos de los ricos contra los pobres. Hasta la familia resulta sospechosa, pues es el vehículo de la transmisión hereditaria de la propiedad y la riqueza, con la podredumbre y la violencia que llevan aparejadas. Para que estas transformaciones radicales sean sostenibles y duraderas no pueden quedar limitadas a un solo país, de modo

que en la imaginación también desaparecen las fronteras estatales y nacionales. Como faltan todas las premisas materiales y objetivas para que se haga realidad el mundo totalmente nuevo que se acaba de mencionar, el sujeto llamado a obrar el milagro pertenece al mundo de los espíritus superiores, ajenos a la vulgaridad y las tentaciones de los hombres corrientes, lo que les lleva a actuar virtuosamente de un modo espontáneo, sin necesidad de normas impuestas desde arriba y desde fuera. No por nada el antinomismo, que es el rechazo a la ley y a la norma jurídica, caracterizaba ya en la Edad Media, en mayor o menor medida, a los repetidos movimientos populares de protesta y rebelión. Algo parecido puede decirse de la primera revolución inglesa y sobre todo de los partidarios de la «quinta monarquía», inspirados por la fe mesiánica en el advenimiento de una sociedad carente y no necesitada de normas jurídicas debido a que, en la construcción de una sociedad justa e igualitaria, los individuos se dejarían iluminar y guiar por la gracia divina.

No es de extrañar que esta tradición, expresión en cierto modo espontánea y poco elaborada de las aspiraciones profundas de las clases subalternas, deje sentir su presencia, aunque de forma secularizada, en el movimiento socialista y comunista. En 1879 August Bebel, miembro muy destacado del partido socialista alemán y asiduo interlocutor de Engels, escribía que en la sociedad poscapitalista, junto con el estado, debían desaparecer los «parlamentos», las aduanas, el fisco, los «tribunales», «los abogados y fiscales», las «cárceles», la propia norma jurídica y los delitos. Por consiguiente, «decenas de miles de leyes, decretos y ordenanzas irán a la basura». También estaban destinados a desaparecer los sentimientos de «odio» y de «venganza» (Bebel, 1964, pp. 482-483).

No estamos ante el planteamiento filosóficamente ingenuo de un autodidacta. Justo después de la revolución de octubre un eminente filósofo, en la primera edición de su *Espíritu de la utopía*, hacía un llamamiento a los sóviets para que acabaran no solo con «todo tipo de economía privada» sino también con «todo tipo de economía del dinero» y la consiguiente «moral mercantil que consagra lo más malvado que hay en el hombre»; además, esperaba de ellos «la transformación del poder en amor» (Bloch, 1971, p. 298). En este caso, por lo menos, hay una referencia explícita al mesianismo judío y a la «tensión […] hacia una meta mesiánica que aún no existe y se sitúa más allá

del mundo» (ibíd., pp. 321-322).

Y ahora veamos cómo termina un libro que a veces se ha considerado un segundo *Manifiesto del partido comunista* y, en todo caso, tuvo un éxito extraordinario a principios de nuestro siglo:

> Francisco [de Asís] rechazaba toda disciplina instrumental y contraponía a la mortificación de la carne (en la pobreza y en el orden constituido) una vida gozosa que congregara a todas las criaturas de la naturaleza. Los animales, hermana luna, hermano sol, las aves de los campos, los hombres explotados y pobres, todos aunados contra el afán de poder y la corrupción. En la posmodernidad aún nos hallamos en la situación de Francisco, oponiendo el gozo del ser a la miseria del poder. Esta será una revolución que escapará al control, pues el biopoder y el comunismo, la cooperación y la revolución se mantienen juntos simplemente en el amor, y con inocencia. Es esta la claridad y la alegría incontenible de ser comunistas (Hardt, Negri, 2002, p. 382).

A pesar de que los dos autores citados se sitúan en el terreno de la cultura secularizada y laica, de nuevo nos hacen pensar en la tradición mesiánica. Por dos motivos: la sociedad comunista aquí mencionada se caracteriza por la falta de conflictos o tensiones, o de sus fuentes. También han desaparecido las contradicciones entre el mundo humano y el mundo animal, y ni siquiera en el segundo hay lugar para que el fuerte abuse del débil. Es la apocatástasis, la *restitutio omnium*, la regeneración y conciliación de todo lo creado, mencionada, por ejemplo, en los *Hechos de los apóstoles* (3, 21) y es el tema central de la mística que cultivaron autores como Orígenes, Escoto Erígena, etc. Esta cultura y estas esperanzas religiosas también asoman por otro motivo: el milagro del que se habla aquí, más que una transformación política y social, es el fruto de un cambio interior radical, de la *metanoia*, que es la premisa para la realización de las promesas mesiánicas. Si en Bebel los hombres y las mujeres quedaban libres para siempre de los sentimientos de odio y de venganza, y en Bloch de la «moral mercantil» y de «lo más malvado que hay en el hombre», ahora no solo los hombres y las mujeres, sino toda la creación, «los animales, hermana luna, hermano sol, los hombres explotados y pobres, todos aunados» se desembarazan del «afán de poder», de la «corrupción», de la «miseria del poder», para vivir «en el amor y con inocencia»: ¡es la apocatástasis en todo su esplendor!

¿El comunismo como capítulo de la historia de las religiones?

Bebel en la segunda mitad del siglo XIX, Bloch a comienzos del XX, Hardt y Negri en los primeros años del XXI: la reiteración de los acentos mesiánicos en autores y movimientos de inspiración marxista y comunista ¿debe inducirnos a leer el conjunto como un capítulo de la historia de las religiones? Amplísima es la literatura que se mueve en esta dirección. Baste pensar, sobre todo, en Karl Löwith (1961, p. 48), quien afirma que la obra de Marx está «animada por una fe escatológica desde la primera proposición hasta la última» y por lo tanto carece de valor científico. Este modo de argumentar parte de una premisa: poner en evidencia la génesis religiosa de una tesis significa liquidarla en el plano epistemológico. Pero lo que carece de fundamento es la propia premisa. Un gran filósofo, Friedrich Nietzsche, explicó de un modo inequívoco el vínculo entre la aparición de la visión unilineal del tiempo y la espera judeocristiana de la salvación; pero no por ello la visión cíclica del tiempo está más acreditada en el mundo científico. Si de la ciencia se pasa a la política propiamente dicha, parece difícil negar la contribución del cristianismo (y antes que él, de los profetas hebreos) a la elaboración de los conceptos de hombre y derechos del hombre como tal, conceptos que se consideran más que nunca irrenunciables en un mundo profundamente secularizado como el nuestro.

A veces los intérpretes antes mencionados creen seguir la estela de Nietzsche, quien no se cansó de insistir en la relación entre el socialismo y el cristianismo (y el profetismo judío). Pero es justamente al revés. Mientras que a juicio de Löwith (ibíd.) la teoría de Marx, «el materialismo histórico es una historia de la salvación expresada en el lenguaje de la economía política», para Nietzsche la predicación evangélica y la tradición judeocristiana, que destilan una fuerte crítica social e incluso un implacable odio de clase, son un capítulo esencial de historia de la rebelión servil expresado en el lenguaje de la religión. El teórico del radicalismo aristocrático considera que, lejos de resolver sin residuos el proyecto revolucionario en la literatura apocalíptica (ya sea judía, cristiana o agnóstica), «el "juicio final" […] es la revolución, tal como la espera también el obrero socialista, solo que pensada como algo más lejana» (Nietzsche, 2002, p.

106). Jesús «era un delincuente político, en la medida en que podía haber, justamente, delincuentes políticos en una sociedad *absurdamente impolítica*» (Nietzsche, 2006, p. 36). Asistimos aquí no ya a la transcripción de los movimientos socialistas en términos de historia sagrada sino, por el contrario, a la lectura de los propios movimientos religiosos en clave político-social. Engels argumenta de un modo análogo al de Nietzsche. Aunque toma claramente posición a favor de las clases subalternas, lo que le diferencia, en este aspecto, del teórico del radicalismo aristocrático, Engels escribe: «Para Müntzer el Reino de Dios no era más que una condición de la sociedad en la que ya no existan diferencias de clase y hayan desaparecido la propiedad privada y un poder estatal autónomo y ajeno a los miembros de la sociedad» (MEW, 7; 354). Mientras que para Engels la aspiración al Reino de Dios no hacía más que expresar en términos teológicos las reivindicaciones vagamente comunistas de ciertos estratos sociales, para los intérpretes antes mencionados las consignas socialistas y comunistas no hacen más que expresar, en términos vagamente laicos, la aspiración religiosa tradicional al Reino de Dios.

El acercamiento entre el cristianismo y el movimiento que arranca de Marx es un motivo recurrente en Engels, y está presente en Gramsci (1975, p. 882), que compara el papel de Pablo de Tarso con el de Lenin, confrontando el «cristianismo-paulinismo» con el marxismo-leninismo. Este acercamiento, que en muchos intérpretes actuales pretende ser una liquidación epistemológica del marxismo, se refiere a la amplitud del movimiento de masas inspirado en las dos *Weltanschauungen* (cosmovisiones) y en los dos «partidos», en la intensidad emotiva de la adhesión y en la tenacidad y lealtad de los militantes, así como al largo ciclo histórico de las aspiraciones y agitaciones de masas populares en lucha por su emancipación. Esto no nos dice nada sobre la veracidad o no de las visiones del mundo que se comparan: la segunda, en orden de tiempo, puede haber conferido forma más madura, en el plano filosófico y político, a necesidades de redención social, que en la primera se expresaron de un modo más primitivo.

El problema real es ver hasta qué punto, en el paso de la profecía más o menos religiosa al proyecto político, ha madurado la visión del proceso histórico de realización y de las características del orden nuevo. Dicho de otro modo, con un lenguaje no muy distinto y con referencia a la construcción de la

sociedad poscapitalista: ¿hasta qué punto se ha verificado «la evolución del socialismo de la utopía a la ciencia» mencionada por Engels a finales del siglo XIX?

Todas las grandes revoluciones o, más exactamente, todos los grandes ciclos revolucionarios, han pasado por una fase más o menos religiosa. Tal es el caso, en particular, de la primera revolución inglesa y los partidarios de la «quinta monarquía», una sociedad que carecería de normas jurídicas por no necesitarlas, al estar formada por individuos iluminados y guiados por la gracia divina. Pensemos, también, en la revolución francesa con su nuevo calendario que databa los acontecimientos a partir del año de la salvación, que ya no era el del nacimiento de Cristo sino el del advenimiento de la república, con la que se ponía fin –según las palabras que acompañaban al proyecto de reforma del calendario– «a la era vulgar, la era de la crueldad, de la mentira, de la perfidia, de la esclavitud». Y si volvemos la mirada fuera de Europa y Occidente, recordemos la revolución que a mediados del siglo XIX sacudió China inspirándose en el cristianismo y agitando el motivo mesiánico del advenimiento del «Reino Celeste de la Paz» perpetua.

Para entender las esperas enfáticas y más o menos mesiánicas suscitadas por los grandes movimientos revolucionarios conviene recordar una lección de método señalada por Engels quien, al hacer balance de las revoluciones en Inglaterra y Francia, observó:

> Para que se garantizaran al menos las conquistas de la burguesía que estaban maduras y listas para ser cosechadas, hacía falta que la revolución sobrepasara su meta […]. Parece que esta es una de las leyes de la evolución de la sociedad burguesa (MEW, 22; 301).

No hay motivo para no aplicar esta lección de método a las revoluciones que apelan a Marx y Engels y al movimiento revolucionario del que ellos fueron a la vez intérpretes e inspiradores. Incluso podría decirse que cuanto más hunde sus raíces un movimiento revolucionario en las capas más profundas de las masas populares, más tiende a expresar esperanzas de redención que, tras siglos de frustración, suelen asumir tonos especialmente enfáticos y en cierto modo mesiánicos. Por eso, después de derribar el antiguo régimen, para poder levantar un nuevo orden relativamente estable, todos los grandes movimientos revolucionarios tienen que pasar por un proceso de aprendizaje difícil y lleno de contradicciones. En este sentido Hegel (1919-1920, pp. 896-897) podía

escribir que Cromwell, al acabar con un periodo de inconcluyente exaltación religiosa y seudorrevolucionaria, y dar una salida política a largos años de tribulaciones, demostró que «sabía lo que era gobernar»: saber gobernar significaba ser capaz de dar un significado concreto a ideales que, por grandes y nobles que sean, aún no se han puesto a prueba. O, por usar un lenguaje distinto pero también tomado de Hegel (1969-1970, vol V, p. 49), aprender a gobernar es pasar de la negación indeterminada, que imagina el orden nuevo por construir como lo totalmente Otro –una representación propia de las religiones de la salvación–, a la «negación determinada», que sitúa la transformación revolucionaria en el terreno de la historia y la acción política concreta.

El mesianismo de lo totalmente Otro

El movimiento comunista ha tratado a veces de evitar el mesianismo de lo totalmente Otro, pero sin completar nunca la operación. No ha habido un ajuste de cuentas definitivo ni con el populismo ni con el mesianismo. Ya he llamado la atención sobre el vínculo que subsiste entre los dos fenómenos, ambos expresión inmadura de la necesidad de redención de clases y pueblos oprimidos que, por las condiciones objetivas en que viven o se ven obligados a padecer, son propensos a imaginar el orden nuevo como la negación abstracta y no dialéctica del ordenamiento existente: el desprecio tradicional de las clases dominantes hacia los humildes y los pobres se invierte en la transfiguración de los humildes y los pobres y en el desdén por el bienestar y la riqueza como tales, mientras que todo lo que de una u otra manera puede perpetuar el dominio, la opresión, el poder, la jerarquía en todas sus formas, parece destinado sumirse en la nada. Estos dos aspectos del nuevo orden imaginado y anhelado son el resultado de una negación abstracta y no dialéctica. En el primer caso, lo nuevo se reduce a muy poca cosa: la condición de penuria se generaliza y todos la aceptan (o deberían hacerlo): nos enfrentamos al populismo. En el segundo caso, sí, al menos en apariencia el cambio es radical, pero lo es tanto que el ordenamiento jurídico-político, en vez de experimentar un cambio o una transformación, se limita a desaparecer para siempre: nos enfrentamos al mesianismo.

Ya hemos visto cómo Bloch, en la primera edición del *Espíritu de la utopía*, se

abandona a la espera mesiánica de la «transformación del poder en amor», una transformación que en realidad era la desaparición de «lo más malvado que hay en el hombre», la desaparición del poder, el interés privado y las normas e instituciones destinadas a contenerlos y reglamentarlos a ambos. En la segunda edición de su libro Bloch borra estos pasajes exaltados, pero no por ello ajusta cuentas con el mesianismo.

Tampoco lo hace el movimiento comunista en su conjunto. En la Unión Soviética, hasta la víspera de su caída, el partido en el poder siguió predicando cansinamente y con una credibilidad ya nula el catecismo de la extinción del estado, de la nación, de la religión, etc. Siempre remitiéndose a Marx y Engels, en los que también se advierte la tendencia mesiánica, aunque esta se acentuó con fuerza en el movimiento comunista a raíz de la experiencia apocalíptica de la primera guerra mundial. Pero cuando Engels se burla de los anarquistas y los «antiautoritarios», cuando refuta su «cruzada» contra el «principio de autoridad» como tal, recurre a argumentos que, de hecho, socavan la tesis de la extinción del estado. Pone el ejemplo de un barco en peligro de naufragar, cuya salvación depende de la «obediencia instantánea y absoluta de todos a la voluntad de uno solo». El artículo *Sobre la autoridad* que estoy citando continúa así: «Cuando sometí argumentos como este a los más furiosos antiautoritarios, solo supieron contestar esto: "¡Ah! Es verdad, ¡pero aquí no se trata de una autoridad que damos a los delegados, *sino de un cargo*!" Estos señores creen que han cambiado las cosas cuando han cambiado sus nombres». En un simple cambio de nombre hace pensar también el paso del poder político a las funciones meramente administrativas (en eso consiste la ansiada extinción del estado), y el propio Engels observa que hay una autoridad e incluso un «despotismo independiente de cualquier organización social», como lo demuestra, además del ejemplo del barco, el funcionamiento concreto de la gran industria y los servicios públicos del estado moderno (MEW, 18; 305-307).

A propósito del asunto que estoy analizando se puede sorprender en Engels un síntoma de perplejidad aún más significativo. En 1884, al señalar los graves peligros del proceso de militarización, observa: «Basta con mirar a nuestra Europa actual, donde la lucha de clases y la competición por las conquistas han llevado al poder público [*die öffentliche Macht*] a una altura desde la que

amenaza con tragarse [*verschlingen*] a toda la sociedad e incluso al estado» (ibíd., 21; 166). Aquí la extinción del estado, tragado por un poder monstruoso que no es propiamente él y parece una expresión directa de la sociedad civil, no tiene trazas de promesa sino más bien de pesadilla. Estos matices y oscilaciones desaparecen cuando el comunismo está bajo la impresión más o menos inmediata de la tragedia de la primera guerra mundial. En *El estado y la revolución*, después de citar el pasaje anterior, Lenin, al resumirlo así, en realidad lo enmienda: «un poder estatal voraz "amenaza con tragarse" a todas las fuerzas de la sociedad» (LO, 25; 370). Es cierto que Engels no se expresa aquí con mucha claridad, pero, bien mirado, el pasaje puede arrojar un rayo de luz sobre un fenómeno muy interesante. Hay situaciones en que el estado puede convertirse en un freno, siquiera parcial, a la violencia ilimitada desencadenada por la sociedad civil. Por poner un ejemplo, en los Estados Unidos de la *white supremacy* la sociedad civil capitaneada por los racistas blancos era la que desataba la caza al negro, no pocas veces sacado de la cárcel por una muchedumbre furiosa que le sustraía a la justicia estatal para someterle a tortura y linchamiento, escenificados como formas de justicia popular y extralegal. Pero en el clima de (justa) indignación por la carnicería de la primera guerra mundial y por esos Moloc sanguinarios en que se habían convertido los estados contendientes no había sitio para distinciones y argumentaciones demasiado sutiles.

Se puede hacer una observación general: Marx y Engels hablan unas veces de «extinción del estado en su actual sentido político», otras de «extinción del estado» como tal; durante mucho tiempo el movimiento comunista del siglo XX se ha referido exclusivamente a la segunda fórmula, que es claramente mesiánica (Losurdo, 1997b, pp. 185-187). Es una utopía que, en ciertas condiciones objetivas, puede convertirse en su contrario, como sucede en el transcurso del siglo XX, a partir de una dialéctica que Marx y Engels previeron y describieron con brillantez en su polémica con el anarquismo: el antiautoritarismo, llevado al extremo, al hacer imposible cualquier decisión que obedezca a reglas generales y se base en el acuerdo y el control democrático, acaba propiciando el ejercicio de un poder arbitrario por una pequeña minoría; el supuesto «antiautoritarismo» acaba siendo un «comunismo de cuartel» (MEW, 18; 425).

Con la cuestión nacional puede desarrollarse una dialéctica parecida. Marx alertó sobre los riesgos del universalismo y el internacionalismo abstracto, que puede desembocar en un chovinismo exaltado; sí, la «negación de las nacionalidades», considerándolas «prejuicios superados», pueden esconder la pretensión de «su absorción» en una presunta «nación modelo» (ibíd., 31; 228-229). A partir de estas consideraciones y preocupaciones Engels subrayó que algunas naciones (las oprimidas) «no solo tienen el derecho sino también el deber de ser nacionales antes que internacionales» (ibíd., 35; 271); en realidad, su internacionalismo se expresa en el fomento de luchas por la liberación nacional.

Pese a todo, durante años la Internacional Comunista se consideró un «partido bolchevique mundial» que podría incluso disponer de un «Ejército Rojo proletario», también mundial (Losurdo, 2013, pp. 158-162). No se planteaba el peligro de que este internacionalismo intransigente, que desdeñaba las fronteras y las identidades nacionales como «prejuicios superados», pudiera desembocar en la exaltación y la consagración de una «nación modelo» (por seguir usando el lenguaje de Marx).

El mesianismo de la Espera

A veces, en vez de prefigurar un futuro con unos contenidos más o menos concretos, el mesianismo se manifiesta como Espera indeterminada de lo totalmente Otro. La figura emblemática de esta segunda forma de mesianismo es Walter Benjamin. Para entenderla hay que hacer una aclaración. En el «socialismo científico» el paso de la utopía a la ciencia es propiciado por dos hitos históricos, dos revoluciones de distinta naturaleza. La revolución política, y en especial el ciclo revolucionario francés que va de 1789 a 1871, del derrocamiento del antiguo régimen a la Comuna de París, demostraron que las nuevas ideas de emancipación podían avanzar concretamente gracias a la acción política de fuerzas sociales reales. A su vez, la revolución industrial y el consiguiente desarrollo de las fuerzas productivas impulsaron e hicieron plausible el proyecto de nuevo orden sociopolítico basado en un reparto más equitativo, sin duda, pero también en un crecimiento rápido e incesante de la riqueza social, con posibilidad de acabar para siempre con la miseria y el hambre, no solo con la explotación y la opresión. Pero ¿qué sentido podía tener

la idea de emancipación basada en la «ciencia» en un momento en que se sucedían, irresistibles, las victorias del Tercer Reich y la esclavización de pueblos enteros, cuando se perfilaba en el horizonte, cada vez más amenazadora, la sombra de la «solución final»? En 1940, antes de ir involuntariamente al encuentro de la muerte para huir de sus perseguidores, Walter Benjamin (1982b) advertía en sus *Tesis de filosofía de la historia* que la revolución industrial y la revolución política no convergían hacia la realización de un proyecto global de emancipación. Los «avances en el dominio de la naturaleza» y en «la explotación de la naturaleza» (que beneficiaban, quizá en primer lugar, a la Alemania hitleriana y a su formidable máquina de guerra) podían ir acompañados de temibles «retrocesos de la sociedad». Sea como fuere, había que romper con el «historicismo» y librarse de la ilusión de «nadar a favor de la corriente» de la historia, que había tenido consecuencias nefastas (Tesis 11 y 16). No: recuperando la dimensión del «tiempo mesiánico» y atesorando, de alguna manera, el mesianismo judío, había que darse cuenta de que «cada segundo» es «la pequeña puerta por la que podía entrar el Mesías» (Tesis 18).

La crítica al evolucionismo positivista fue el hilo conductor del pensamiento y la acción de Lenin, que denunció la impotencia o, peor aún, el acomodamiento de la Segunda Internacional al chovinismo imperante durante la primera guerra mundial. Y Bujarin, expresando la postura de todo el núcleo dirigente del bolchevismo frente a esta catástrofe, llamó la atención sobre la circunstancia de que, en el ámbito del capitalismo, el progreso técnico alimentaba «una horrible fábrica de cadáveres» (cf. *supra*, p. 45). Por otro lado, Benjamin dirigió claramente su polémica contra la «socialdemocracia» y el «marxismo vulgar» (Tesis 11); cuando denunciaba la «escuela» evolucionista, tan embriagada por la belleza del futuro ineluctable que perdía de vista los retos del presente, la escuela en la que la clase obrera había olvidado «tanto el odio como la voluntad de sacrificio» (Tesis 12), no estaba pensando, desde luego, en el movimiento comunista.

Con todo, la contraposición, en positivo, del mesianismo al evolucionismo, dista mucho de ser convincente, pues partía de un balance histórico que cojeaba en el plano espacial y temporal. Porque, si bien no sucedió en Occidente sino fuera de él, en las décadas anteriores habían surgido

movimientos religiosos gigantescos de inspiración claramente mesiánica. Ya hemos hablado de la revolución de los taiping que estalló en China a mediados del siglo XIX inspirada en el cristianismo, una revolución que invocaba el advenimiento de un reino eterno de paz y justicia. Pues bien, en esta ocasión ¿fue positivo o negativo el papel del mesianismo (de origen cristiano)? El movimiento del que hablamos tenía «conciencia de estar haciendo saltar el *continuum* de la historia» que, en palabras de Benjamin (Tesis 15), caracteriza a las auténticas «clases revolucionarias en el momento de su acción», no en vano la revolución francesa introduce un calendario nuevo. Los taiping también introducen un calendario nuevo. Hong Xiuquan proclama 1851 como Año I del Reino Celeste de la Paz. Lamentablemente, la espera mesiánica de un mundo completamente nuevo, libre de ataduras con el viejo mundo de la injusticia, el privilegio, el libertinaje y el pecado, desembocó en una de las mayores tragedias de la historia universal (cf. *infra*, pp. 184-5). Algo parecido puede decirse de la gran revolución anticolonial que unos veinte años después estalló en el actual Sudán, encabezada por el Mahdi, el mesías de la tradición islámica que al final de los tiempos traería el reino del bien y la paz. En China la redención se produjo después, gracias a un partido comunista que supo evitar tanto el evolucionismo como el mesianismo; en el Oriente Próximo el martirio del pueblo palestino y la tragedia global del mundo islámico oscilan entre la confianza en la benevolencia de Occidente y su país-guía (evolucionismo) y el abandono a la persistente visión mesiánica de la vuelta del Profeta o, al menos, del califato fundado por él.

Bien mirado, el mesianismo también había desempeñado un papel importante en Europa, concretamente en la revolución rusa. Aguijoneado por la opresión zarista y, sobre todo, por el horror del primer conflicto mundial, el mesianismo se había expresado con fuerza ya durante la revolución de febrero. Círculos cristianos y sectores importantes de la sociedad rusa la saludaron como una Pascua de Resurrección y esperaron de ella una regeneración total, con la aparición de una comunidad íntimamente unificada y la desaparición de la división entre ricos y pobres, e incluso del robo, la mentira, el juego, la blasfemia y el alcoholismo (Figes, 2000, p. 434). Como sabemos, el mesianismo no desapareció con la llegada de los bolcheviques al poder. Después, en cierta medida, se superó cuando los sueños de regeneración

universal, total e indeterminada dieron paso, entre errores de todo tipo y conflictos trágicos, a la labor de edificación de la sociedad poscapitalista; una edificación que más tarde detuvo definitivamente el avance triunfal del nazismo que Benjamin denunció con desesperación poco antes de su muerte: «Y este enemigo no ha cesado de vencer» (Tesis 6).

En nuestros días, sin embargo, se diría que el eco persistente del horror nazifascista, la historia tortuosa y trágica del «socialismo real» y su posterior derrota en Europa oriental, dan actualidad a la visión de Benjamin. En ella hace pensar la espera del «acontecimiento» (événement) revolucionario y en cierto modo salvífico que es el eje del pensamiento de un audaz filósofo comunista francés. El «acontecimiento» se concibe en oposición a la objetividad histórica y al proceso histórico: «acontecimiento contra el estado de las cosas» también significa «eternidad contra Historia» (Badiou, 2006, p. 182). También en este caso, como en el de Benjamin, no faltan los ecos religiosos. Tienen en cierto modo un valor paradigmático la llegada y la difusión de cristianismo: «En el corazón del cristianismo está el acontecimiento, situado [*situé*, colocado en un contexto espaciotemporal determinado] y ejemplar, que es la muerte del hijo de Dios en la cruz» (Badiou, 1988, p. 235). El acontecimiento que nos hace presagiar el comunismo –añade Žižek– es como el *Deus absconditus* de Pascal, que solo se revela a quienes le buscan y ya están auxiliados por la fe.

Por desgracia, lo mismo que la espera del Mesías, la espera del Acontecimiento (comunista) también tiene un carácter formal y puede dotarse de contenidos muy distintos. El Acontecimiento podría ser la «insurrección de la plaza Tahrir», que Žižek interpreta (2013, pp. 166-168) «como una señal del futuro (comunista)». Pero la insurrección que en 2011 derrocó en Egipto la autocracia pluridecenal de Hosni Mubarak tuvo el carácter profano, es decir, complejo y contradictorio, de las otras revoluciones: después del momento de unidad coral que acompaña al derrocamiento del antiguo régimen, se agudizan y luego estallan las contradicciones internas del bloque revolucionario. Este choque, por ahora, ha desembocado en la instauración de una dictadura militar. ¿Por qué motivo habríamos de interpretar la insurrección de la plaza Tahrir como una especie de fecha sagrada en el calendario comunista?

En un congreso presidido por Badiou y Žižek, un grupo de participantes

mencionó un «acontecimiento en el sentido más fuerte y filosófico de la palabra» que había iluminado la segunda mitad del siglo XX: la aparición y el crecimiento en Polonia del sindicato Solidaridad, que –aseguraban– al principio era un movimiento auténticamente comunista y precisamente por ello enfrentado al «comunismo de estado» vigente («Golden Poldex», 2011, pp. 106-108). No se explican los motivos de la evolución de Solidaridad, que acabó apoyando el liberalismo en el plano interior y las intervenciones militares de Occidente y la OTAN en el internacional. Pero no es esto lo importante. En el mismo congreso otros habrían podido señalar el Acontecimiento por excelencia en alguno acaecido en tal o cual rincón del mundo, como la perestroika de Gorbachov, o la llegada al poder en China de Deng Xiaoping –que empezaba a librar del hambre a cientos de millones de personas, cumpliendo la promesa de redención que había acompañado e inspirado décadas de lucha heroica del partido comunista chino–. El mesianismo, por un lado, adolece de formalismo, y por otro tiende a rodear de un aura sagrada acontecimientos históricos identificados de forma arbitraria como el Acontecimiento por excelencia.[1]

Aunque toda la obra de Benjamin está atravesada por la condena de la violencia (e incluso del poder como tal) y se distancia de la ilusión de la violencia como «medio para fines justos», el texto juvenil de 1920-21, *Para una crítica de la violencia*, termina con un homenaje a la «pura violencia divina». Su modelo sería el «juicio de Dios sobre la tribu de Coré», el rebelde en cierto modo aristocratizante que, según el relato bíblico (*Números*, 16), impugna la jefatura de Moisés y es tragado por la tierra junto con su tribu y sus bienes. La exaltación de la «violencia pura inmediata», de la «violencia pura o divina», de la violencia que «aniquila» (Benjamin, 1982a, pp. 5 y 26-27) resulta inquietante, pero no deja de ser una huida, teológica y mesiánica, de una situación en que todo es violencia, y una violencia en cuyo ámbito es difícil o imposible hacer distinciones significativas.

¡Ah, si Badiou hubiera leído a Togliatti![2]

Después del «fin de la historia» y por añadidura del movimiento comunista y del marxismo, durante algún tiempo precipitadamente proclamado por los vencedores de la guerra fría, en nuestros días se advierte un interés renovado

por Marx y un relanzamiento de la idea de comunismo. Por desgracia, es un interés y un relanzamiento que no se molestan en hacer un balance histórico y dejan completamente a un lado el proceso de aprendizaje, penoso e incompleto, por el que ha pasado el movimiento comunista. Por si fueran pocos los obstáculos (las devastaciones del primer conflicto mundial, la guerra civil y la intervención extranjera en ella, una situación internacional plagada de peligros) que dificultaban el paso del estado de excepción a la normalidad y la transformación progresiva en sentido democrático del estado surgido con la revolución de octubre, la expectativa de la extinción del estado y del poder político como tal complicaron y alejaron indefinidamente este horizonte. Había que redactar una nueva constitución y un nuevo cuerpo legislativo, pero destacados socialistas revolucionarios y círculos influidos por el anarquismo proclamaron que «el derecho es el opio del pueblo» (en Bloch, 1961, p. 253) y que «la idea de constitución es una idea burguesa» (en Carr, 1964, p. 128). Con estos planteamientos, todo intento de reglamentación jurídica y constitucional se tachaba de traición a la idea originaria y retroceso hacia el antiguo régimen; al mismo tiempo, dado el peligro que acechaba, resultaba fácil justificar cualquier medida, por radical y terrorista que fuera. La experiencia trágica de la guerra total desencadenada por los estados enfrentados en el gigantesco conflicto cual Molocs sanguinarios, había dado nuevos bríos a las tendencias anarquistas que, a su vez, dificultaban, cuando no impedían, la aplicación de los principios de la tradición liberal-democrática. Conforme a esta dialéctica, el estado de excepción (provocado por la guerra) radicalizó la utopía de la desaparición del estado y del poder en sí mismos, y esta utopía abstracta endureció aún más el estado de excepción, haciéndolo insuperable.

Pero también hubo un proceso rápido de aprendizaje, aunque incompleto y no tanto teórico como práctico, a partir de las situaciones concretas de la Rusia soviética. Ya el 7 de junio de 1919 Gramsci (1987, pp. 56-58), en los elogios dirigidos a Lenin y los bolcheviques, no les presentaba como protagonistas de un proceso destinado a desembocar en la extinción del estado, sino a él como «el estadista más grande de la Europa contemporánea» y a ellos como «una aristocracia de estadistas que no posee ninguna otra nación de Europa». Su mérito consistía en haber salvado el estado y la nación de la catástrofe y la disolución anarcoide causadas por la guerra y la torpeza de las clases

dominantes.

Varios años después vemos que el mismo Lenin, en la última fase de su evolución y su vida, no se preocupa de promover la extinción del estado, sino de «mejorar nuestro aparato estatal», de llevar a cabo «la edificación del estado», de construir un aparato estatal «realmente nuevo, que merezca realmente el nombre de socialista, de soviético». Una claridad de ideas que va acompañada de una advertencia: descuidar la tarea de edificar un estado nuevo supone, a la postre, perpetuar o prolongar la supervivencia del aparato estatal zarista: «Debemos eliminar todo rastro de lo que la Rusia zarista y su aparato burocrático y capitalista han dejado en pesada herencia a nuestro aparato». Podría decirse de otro modo: la persistencia de la idea de la extinción del estado propiciaba la transformación de la utopía en distopía (en Losurdo, 1997b, pp. 189-190).

Unos diez años después Stalin atribuye al estado soviético la función de reprimir la contrarrevolución y la criminalidad común en el interior, y de defender el país en el plano internacional. Pero menciona una «tercera función, el trabajo de organización económica y el trabajo cultural y educativo de los órganos de nuestro estado» (Losurdo, 2008, pp. 64-69).

Como vemos, en la Rusia soviética la práctica de gobierno dejó en la cuneta bastante pronto la idea de la extinción del estado. Esto es aún más patente en un país como la República Popular China, que no tuvo tres de sí la experiencia apocalíptica de la primera guerra mundial. En septiembre de 1954 Mao Zedong (1979, p. 170) hacía un llamamiento a «edificar un gran estado socialista». Unos dos años después hacía una crítica de la idea de la extinción del estado elevándola también al plano más propiamente teórico:

> Los órganos de nuestro estado son órganos de la dictadura del proletariado. Tomemos el caso de los tribunales: sirven para mantener a raya la contrarrevolución, pero no tienen esta única tarea, pues deben regular muchas controversias que surgen en el seno del pueblo. Al parecer harán falta tribunales también dentro de diez mil años, porque después de la eliminación de las clases habrá contradicciones entre lo que es avanzado y lo que es atrasado, todavía habrá peleas y disputas entre los hombres, estallarán desórdenes de todo tipo; ¿adónde se iría a parar sin tribunales? No obstante, la lucha habrá cambiado su naturaleza, será distinta de la lucha de clases. Los tribunales también cambiarán su naturaleza (ibíd., p, 451).

Aquí no se habla del estado en sí, sino de los «tribunales», aunque dejando claro que «son órganos de nuestro estado» y que seguirán funcionando «dentro de diez mil años».

Contrariamente a ciertas interpretaciones superficiales que se hicieron en Occidente, la idea de la extinción del estado tampoco fue esgrimida por la Revolución Cultural, ya que esta se lanzó con la intención de consolidar la dictadura del proletariado y por lo tanto del poder estatal de la clase revolucionaria también en el ámbito cultural. En palabras del Informe al IX Congreso Nacional del PCCh, leído por Lin Piao pero escrito por Mao o bajo su dirección, se trataba de «recuperar la parte del poder usurpada por la burguesía, ejercer la dictadura total del proletariado en la superestructura, incluidos todos los sectores de la cultura» (Lin Piao, 1969, p. 30). Aunque cuando Mao se alejó de un modo más radical, casi explícito, de la tesis de la extinción del estado, fue en los años en que llamó a distinguir entre las «contradicciones en el seno del pueblo» (cf. Losurdo, 2013, pp. 255-257) y las antagónicas, es decir, en los años en que trató de restringir en lo posible el área de la represión.

El famoso el brillante análisis que hace Marx de la dialéctica trabada en el momento más crítico de la revolución francesa. Ante los embates de la reacción interna y la agresión de las potencias del antiguo régimen, la revolución solo podía salvarse apelando al entusiasmo masivo y al espíritu de sacrificio de los ciudadanos mediante intervenciones enérgicas en la esfera de la propiedad privada, pese a que seguía considerándose inviolable, así como sagrado e inviolable seguía proclamándose el «interés privado» del individuo. En resumen, se puede expresar este juicio sobre la revolución francesa del periodo jacobino: «Su praxis revolucionaria está en flagrante contradicción con su teoría. […] Pero la praxis es solo la excepción, mientras que la teoría es la regla» (MEW, 1: 366-367).

No menos aguda, pero de carácter distinto, es la contradicción entre teoría y praxis que se produce en la revolución de octubre (y en menor medida en las demás revoluciones que se proclaman socialistas y comunistas). La teoría de la extinción del estado quedó en el limbo ante la necesidad de conjurar el peligro de balcanización de Rusia, derrotar a la reacción interna y la intervención de las potencias contrarrevolucionarias y consolidar y ampliar la base social de

consenso mediante el imperio de la ley y la democratización de las nuevas instituciones estatales. Todo esto, lamentablemente, se vio muy dificultado, porque los revolucionarios no acabaron de saldar cuentas con la teoría de la extinción del estado.

Largo, indeciso y no desprovisto de oscilaciones fue el proceso de aprendizaje. En la historia del «socialismo real» el problema del imperio de la ley, de la *rule of law*, no apareció hasta mucho más tarde, con la llegada de Deng Xiaoping a la dirección de China, después de una Revolución Cultural también convencida del carácter «formal» y poco significativo de la libertad liberal (Deng Xiaoping, 1992-1995 vol. III, pp. 166-167). En los partidos comunistas más maduros de Occidente la elaboración llegó más lejos. Podemos referirnos aquí a la polémica entre Togliatti y Bobbio antes mencionada. Como sabemos, si se criticaba duramente a la libertad liberal, más aún que por su limitación, que hacía abstracción de las necesidades materiales y de la esfera económica, era sobre todo por sus cláusulas de exclusión (cuyos perjudicados, en especial, fueron los pueblos coloniales). Por lo demás, el dirigente comunista resaltaba que los «derechos de libertad y derechos sociales» eran ya «patrimonio» del movimiento comunista (cf. *supra* p. 86). Obviamente, el tiempo y la forma en que se aplicaban ambos derechos dependían de la situación concreta y la intensidad del conflicto en el plano interior e internacional; pero en el plano estratégico no hacía falta elegir entre unos y otros.

Haciendo total abstracción de este instructivo capítulo de la historia, Badiou (2009, p. 195) entona un himno a la «extinción del estado» y a la «transición al no-estado». Pero sin estado, sin la norma jurídica y la administración de la justicia, sin esos «tribunales» de cuya existencia y permanencia hablaba el propio Mao Zedong, ¿cómo puede garantizarse la libertad del individuo? La respuesta a este problema es desconcertante: «La justicia es más importante que la libertad» (Badiou, 2011a, p. 38), «la justicia es el objetivo» de la «política revolucionaria clásica», empezando por los «grandes jacobinos de 1792», por «nuestros grandes antepasados jacobinos» (ibíd., pp. 40 y 42). Entran ganas de suspirar: ¡ah, si Badiou hubiera leído a Togliatti y su elogio de los «derechos de libertad» además de los «derechos sociales»! Si en el plano filosófico supone un retroceso, esta posición, en el plano historiográfico, revela una notable

desenvoltura. ¿Poco interesados en la causa de la libertad los jacobinos? A finales del siglo XVIII los «jacobinos negros», con el apoyo de los jacobinos propiamente dichos que gobiernan en París, protagonizan una de las mayores batallas por la libertad de la historia universal: acaban a la vez con la esclavitud y con el dominio colonial, y luego defienden estas conquistas venciendo al poderoso ejército enviado por Napoleón.

La argumentación de Žižek (2011a, p. 309) es semejante a la de Badiou. Critica a «los estados del socialismo realmente existente» ya por el mero hecho de ser estados y haber traicionado al comunismo, que «es antiestatal por su misma definición». Solo que este enfático antiestatismo desemboca en la exaltación de la «violencia divina». Este, como acabamos de ver, es un motivo aducido por Walter Benjamin. Los ejemplos más modernos de «violencia divina» que menciona Žižek (2009b, p. 203) son «el Terror revolucionario de 1792-1794» y el «Terror rojo de 1919, etc.». Es una violencia ineludible, porque viene impuesta por una situación trágica. En ambos casos hay que escoger, por un lado, entre la violencia del antiguo régimen y de las potencias contrarrevolucionarias agresoras y, por otro, la violencia de la revolución y de la defensa nacional. Pero ¿acaso es una violencia «divina»? Sea cual sea el significado atribuido al adjetivo, se corre el riesgo de trivializar la negatividad y el horror del sustantivo. Atribuir a la violencia un carácter divino no es la mejor manera de estimular su limitación y su suspensión lo más rápida posible. Además, esta atribución propicia una visión maniquea del conflicto que falsea la reconstrucción histórica y es totalmente inadmisible a la hora de emitir un juicio moral: se puede considerar inevitable y legítimo «el Terror revolucionario de 1792-1794», pero no por ello estamos autorizados a extender dicho juicio a cada acto individual de este Terror, como de alguna manera tendríamos que hacer si hablásemos de «violencia divina», que por definición excluye el momento de la accidentalidad, del exceso, del albedrío individual.

En suma: la idea de la extinción del estado a la que sigue apegada la «izquierda radical» debería ser el antídoto de la violencia con que se manchó el comunismo del siglo XX; salvo que ahora abre de par en par sus puertas a una «violencia divina» incapaz, ya en Benjamin, de proceder a distinciones y limitaciones.

La falta de un balance histórico, la voluntad de obrar como si nunca hubiera

existido un movimiento comunista con sus errores, con sus tragedias, pero también con su rico proceso de aprendizaje, todo esto solo provoca catástrofes. No solo en el asunto del estado y su extinción. También, por ejemplo, en la cuestión nacional. Ya hemos visto que Marx y Engels advierten que el internacionalismo enfático pero abstracto puede caer en el chovinismo de la «nación modelo». Ahora leamos la argumentación de la «izquierda radical» de nuestros días: hace falta «una fuerza política proletaria o popular, directamente internacional. Estamos ante un planteamiento originario de Marx al que es imperioso volver. Los límites nacionales de las revoluciones del sigo XX fueron una de las grandes debilidades de la idea comunista» (Badiou, 2011b, p. 20). Se impone un «internacionalismo radical»: «ha llegado el momento de ser subjetivamente militantes planetarios» (ibíd., p. 22). Aunque se presente como una posición nueva y original, nos remite a un capítulo de historia de la Tercera Internacional Comunista que en sus primeros años de vida, cuando aún no tenía conciencia de la cuestión nacional, se llamaba a sí misma «partido bolchevique mundial», como si hubieran desaparecido las diferencias entre naciones y las propias identidades nacionales. En la visión del filósofo francés los «militantes planetarios» hacen las veces de los militantes del «partido bolchevique mundial», pero sin preguntarse siquiera por los motivos que tuvieron estos para, en un momento dado, prestar más atención a la cuestión nacional y criticar el «nihilismo nacional», como hizo Dimitrov en 1935 con motivo del VII (y último) Congreso de la Tercera Internacional Comunista. Eran los años en que el nazismo, lanzado a la colonización y esclavización de Europa Oriental, agudizaba más que nunca la cuestión nacional, también fuera del mundo colonial propiamente dicho. Más o menos en la misma época Gramsci (1975, pp. 1729 y 866), desde la cárcel, invitaba a no perder de vista una verdad esencial: un comunista debía ser capaz de «depurar el internacionalismo de cualquier elemento vago y meramente ideológico» para ser «profundamente nacional».

Era una gran lección. Y sin embargo, décadas después, en la Unión Soviética Leonid Brézhnev se erigía en campeón de una teoría según la cual, por lo menos en el «campo socialista», el internacionalismo planetario y comunista había dejado atrás el vetusto principio del respeto a la soberanía nacional. Una tesis que consagraba, en la práctica, el derecho de la URSS a intervenir

«fraternalmente» en un país «hermano»; y de nuevo, merced a la dialéctica que Marx analizó brillantemente, el pretendido internacionalismo degeneraba en chovinismo de gran potencia. Justo después de la disolución del «campo socialista» y de la Unión Soviética, Fidel Castro llegaba a esta conclusión: «Los socialistas hemos cometido un error al subestimar la fuerza del nacionalismo y de la religión» (en Schlesinger Jr., 1992, p. 25). Téngase en cuenta que la propia religión puede ser un momento esencial de la construcción de la identidad nacional, como ocurrió, por ejemplo, en Polonia, la primera en rebelarse contra la «nación modelo» soviética.

Badiou no es el único que argumenta como acabamos de ver. A principios de nuestro siglo tuvieron una difusión extraordinaria dos libros escritos a cuatro manos en los que podemos leer la tesis de que, en el mundo actual, una burguesía sustancialmente unificada a escala planetaria se enfrenta a una «multitud», también unificada por la desaparición de las barreras estatales y nacionales (Hardt, Negri, 2002, 2004). Pero es interesante lo que dice uno de los autores con motivo de la guerra contra Yugoslavia:

> Debemos reconocer que esta no es una acción del imperialismo estadounidense. En realidad es una operación internacional (o más exactamente supranacional). Y sus objetivos no obedecen a los limitados intereses nacionales de Estados Unidos, ya que va dirigida a tutelar los derechos humanos (o, a decir verdad, la vida humana) (Hardt, 1999, p. 8).

Se legitima así una guerra desencadenada sin la autorización del Consejo de Seguridad de la ONU. Y ese derecho soberano solo se le reconoce a Estados Unidos y a Occidente: el presunto teórico del internacionalismo se revela, en realidad, como un campeón del chovinismo estadounidense (y occidental).

¿Volver al socialismo utópico? Una empresa quijotesca

El liberalismo es propio de clases sociales y pueblos en situación privilegiada o dominante, y justamente por eso difícilmente cae en el populismo y el mesianismo; en este sentido los movimientos de emancipación social y nacional pueden y deben aprender de él pero, evidentemente, no para renegar de sí mismos, sino para adquirir más madurez y eficacia. Pero después de las tragedias del siglo XX y la derrota del socialismo en Europa Oriental no pocas

voces invitan a volver a la utopía, lo que supone aferrarse a una tradición de pensamiento que adolece tanto de mesianismo (se imagina un futuro luminoso totalmente libre de contradicciones y conflictos) como de populismo (el pueblo, tras sacudirse el lastre estatal y político, puede expresar espontáneamente su excelencia moral y crear fácilmente un reino de paz y justicia). Son invitaciones a recorrer en sentido contrario el trayecto del socialismo utópico al socialismo científico que Engels había teorizado y auspiciado.

El primer paso debería ser el rechazo del estado y el poder como tales, por ser fuentes de contaminación de las que es preciso apartarse. Es un planteamiento común a movimientos de masas, como el que encabezó en México el Subcomandante Marcos, y a filósofos famosos. En nuestros días tiene mucho éxito en la izquierda occidental un libro que ya en el título invita a «cambiar el mundo sin tomar el poder» (Holloway, 2004). Una visión que, en cierto modo, comparten Badiou (2010, p. 112) –quien, con un suspiro de alivio, se felicita por «la caída del comunismo de estado»–, y Žižek (2009b, p. 258) –quien siente ternura por los movimientos que exigen «la abolición del estado».

Lástima que también en este caso se eche de menos una pregunta que debería ser elemental e ineludible: en el transcurso de la historia, los experimentos socialistas realizados desde abajo y, al menos en apariencia, al margen del estado y enfrentados a él, ¿son los que han obtenido mejores resultados y con menores costes humanos? Antes de contestar a esta pregunta cabe señalar que la distinción entre socialismo o comunismo «de estado» y socialismo o comunismo que no son «de estado» no es tan evidente como parecería a primera vista, y requiere explicaciones. Veamos, por ejemplo, una gran insurrección de la que ya nos hemos ocupado: en China los taiping se sublevan contra el poder de la dinastía manchú pero, a su vez, en los territorios que van conquistando, forman un estado opuesto al que había antes. El socialismo que implantan llama a derribar el estado siendo al mismo tiempo «de estado» (el que se está construyendo). Es un socialismo que, por un lado, surge de abajo, y por otro lado de arriba. Bien mirado, fue esta la característica del socialismo chino durante los veinte años anteriores a la conquista del poder, a escala nacional, por el partido comunista. Lo que diferencia el periodo taiping (1851-1864) de la primera fase de la China maoísta (1928-1949) no es, por lo tanto,

la presencia o ausencia de estado. Si acaso podemos hablar, en el primer caso, de socialismo utópico, y en el segundo de socialismo científico (más preocupado que el anterior por descubrir y atraerse a las fuerzas sociales y políticas que podrían apoyar la revolución y llevarla a la victoria). Veamos, entonces, lo que hacen los taiping. Aplican a rajatabla el principio de la igualdad (también entre hombre y mujer) y «forman un régimen comunitario donde nadie posee bienes propios, donde el individuo está estrictamente encuadrado, donde, tras la supresión del comercio privado, la colectividad subviene a las necesidades individuales indispensables, donde el poder tiene base teocrática». Es una teocracia que, mientras emprende reformas audaces e incisivas, castiga sin piedad a quienes siguen apegados al lujo y al consumo estimulante (no solo el opio sino también el tabaco y el alcohol), a la vida sexual licenciosa (prostitución, homosexualidad, adulterio) y a la herejía y la idolatría en el terreno religioso. Si la plataforma rígidamente igualitaria concita «la hostilidad de los propietarios medianos y pequeños», el celo puritano socava aún más la base social de consenso, ya que además los dirigentes revolucionarios, más expuestos a las tentaciones debido al ejercicio del poder, no logran estar a la altura de las rígidas normas que han impuesto (Gernet, 1978, pp. 514-520; Mirsky, 1996, pp. 39-42).

Bien distinta es la orientación que inspira las «zonas liberadas» de China, es decir, las zonas controladas por el partido comunista antes de la fundación de la República Popular China: el comercio prohibido por los taiping se desarrolla al máximo, entre otras cosas para romper el asedio decretado por Chiang Kai-shek (Snow, 1967, p. 285); coexisten las formas de propiedad más dispares (privada, cooperativa, pública); Mao polemiza duramente contra lo que él llama «igualitarismo absoluto». Son asuntos que trataré más adelante en profundidad,[3] por ahora me limito a llamar la atención sobre la tragedia con que se saldan la rebelión de los taiping y la consiguiente guerra civil: ¡20 millones de muertos! Si tenemos en cuenta que en la China de la época la población era menos de la tercera parte de la actual, debemos concluir que el experimento de socialismo utópico, en cuyo ámbito la inspiración moral (y religiosa) inmediata prevalece sobre el proyecto político, fue quizá el capítulo más catastrófico en la historia milenaria del gran país asiático.

¿Queremos ocuparnos solo del socialismo utópico, que siempre se ha

mantenido apartado del poder? Ya hemos visto a los seguidores de Fourier tratando de fundar una comunidad de bienes compartidos y solidaridad mutua, pero en Argelia, tierra arrebatada a los árabes, que son expropiados, deportados y muchas veces diezmados o aniquilados. Probablemente sin saberlo o sin quererlo, esos seguidores franceses del socialismo utópico eran cómplices de la política de rapiña y terror aplicada por el expansionismo colonial del gobierno de París.

Lamentablemente, los enemigos por principio del «socialismo/comunismo de estado» no han aprendido nada de esta trágica experiencia. Entre ellos destacan dos autores aclamados por la izquierda radical que se muestran entusiasmados por la «tradición del *kibutz*, basada en relaciones comunitarias» (Hardt, Negri, 2012, p. 66). Sin duda eran «relaciones comunitarias» vividas con intensidad espiritual y llenas de buenas intenciones, pero en el marco de un «socialismo del pueblo de los señores» que desdeñaba totalmente los derechos de los árabes, expropiados, marginados o sometidos a limpieza étnica (cf. *supra*, pp. 94-5). Los seguidores de la «tradición del *kibutz*» no eran sustancialmente distintos de los seguidores de Fourier en tierra argelina. En ambos casos, el socialismo utópico, que supuestamente surge de forma espontánea y libre en ciertos ambientes de la sociedad civil, no parece mejor que el denostado «socialismo/comunismo de estado».

En realidad, aún no nos hemos hecho la pregunta clave: ¿existe realmente un socialismo o un comunismo que no sea «de estado»? El socialismo de los discípulos de Fourier o de los sionistas organizados en los *kibutz* se construyó en tierras arrebatadas a los árabes mediante la violencia de estado. Seguía siendo un socialismo de estado, concretamente un socialismo construido gracias a un estado en plena expansión colonial, mientras que el socialismo soviético era protagonista de un estado que luchaba por salvar la nación del dominio semicolonial o de la despiadada esclavización colonial a los que le habían destinado primero el Occidente liberal y después la Alemania nazi.

Puede suceder, desde luego, que el socialismo se construya, al menos inicialmente, en oposición al estado (pero siempre con la tendencia intrínseca a instaurar un nuevo poder estatal, a convertirse él mismo en estado). Dicho socialismo tampoco es un antídoto contra la violencia y la represión. Lo confirma con especial claridad la experiencia de la revolución española. En este

caso estamos ante una violencia ejercida, no contra los pueblos coloniales (los árabes), sino contra los ricos. La sublevación militar de 1936, encabezada por Francisco Franco, provocó en los sectores más humildes de la población «el estallido de una venganza ciega y secular –el resentimiento inherente tras siglos de opresión» y desató la «caótica violencia» de abajo hacia arriba «a pesar de las autoridades republicanas, no gracias a ellas». Fue una violencia en gran medida espontánea de unas masas exasperadas por la miseria, la degradación y la humillación sufridas durante un periodo de tiempo interminable.

Atizaba este fuego el «movimiento anarquista» enfrentado al poder estatal, partidario de un colectivismo que rechazaba cualquier forma de reglamentación jurídica y aspiraba a algo que podría considerarse socialismo utópico. En su mira estaban no solo las fuerzas militares y policiales sospechosas de complicidad con la rebelión fascista. También lo estaban «los acaudalados, los banqueros, los industriales y los terratenientes», y sobre todo, «con mayor fiereza», el clero, soporte de una Iglesia inmensamente rica y dispuesta a defender la causa de la riqueza como tal (Preston, 2012, pp. 14-16 [versión española]). El rechazo al estado era radical y se afirmaba que «la justicia popular no necesitaba de abogados o jueces». Los edificios dedicados a la administración de justicia, tachados de «madriguera de reptiles», fueron incendiados junto con los archivos judiciales; la apertura de las puertas de las cárceles y la liberación de los presos, considerados víctimas de la injusticia y la opresión, estuvo acompañada del castigo a los presuntos responsables de esta injusticia y opresión, por lo que muchos jueces fueron asesinados. La violencia se desató con inmediatez, pues los anarquistas «veían en la inmediata aniquilación física del enemigo, sin ningún procedimiento legal, la base de un nuevo y utópico orden revolucionario», de un «comunismo libertario» basado en la abolición del dinero y la propiedad, junto con la del estado (ibíd., pp. 135-136 [versión española]).

Lo menos que puede decirse es que el socialismo utópico no es sinónimo de inocencia. Aunque la advertencia crítica de que la utopía puede convertirse en distopía procede, por lo general, de los teóricos del conservadurismo, no debería tomarse a la ligera. Si acaso debería generalizarse, extendiéndola, en particular, a la utopía prometida por el actual imperialismo, que pretende lograr la paz perpetua a través de una serie de guerras, a cual más devastadora

en el plano material y espiritual, todas ellas precursoras de guerras posteriores a mayor escala. Sea como fuere, a esa advertencia crítica no puede sustraerse ni siquiera el socialismo desde abajo, que se considera ajeno al estado y a salvo de él. Esta razón debería bastar para acoger con escepticismo la consigna de la vuelta al socialismo utópico.

No solo en Marx y Engels, sino también en Benjamin podemos hallar elementos críticos con esta tradición de pensamiento. En sus *Tesis de filosofía de la historia* resume así los aspectos más problemáticos del pensamiento de uno de los principales representantes del socialismo utópico:

> Según Fourier, un trabajo social bien ordenado debería tener como consecuencias que cuatro lunas iluminasen la noche terrestre, que el hielo se retirase de los polos, que el agua del mar ya no supiera a sal y que los animales salvajes se pusieran al servicio de los hombres (Tesis 11).

A leer este texto nos asalta una duda: ¿se trata de una utopía o una distopía? Con nuestra conciencia actual de la grave crisis ecológica, esta gigantesca manipulación de la naturaleza nos parece insensata y funesta. Con respecto a la época de Fourier, los avances de la ciencia de la naturaleza y las experiencias históricas beneficiosas o dolorosas vinculadas a dichos avances nos permiten trazar una línea de demarcación más precisa entre lo que es realizable y lo que no, entre transformaciones positivas y transformaciones claramente negativas. En otras palabras, además de no ser la recuperación de la inocencia perdida y tener un contenido vago e indeterminado, la anhelada vuelta al socialismo utópico es una empresa quijotesca: no somos capaces de volver al pasado, en ningún caso podremos despojarnos del saber científico e histórico que hemos adquirido mientras tanto.

El socialismo científico tiene tras de sí dos revoluciones, o las plenas consecuencias de dos revoluciones: la revolución industrial (con su poderoso desarrollo de las fuerzas productivas) y la revolución política, que en Francia había producido una transformación sin precedentes de las relaciones sociopolíticas. Sobre esta base se podía concebir la superación definitiva de la miseria y la penuria de las masas que, todavía para un autor como Tocqueville, eran imposiciones de la naturaleza o incluso de la Providencia. El proceso histórico concreto había demostrado que para lograr este objetivo existía un potencial productivo (patentizado por la revolución industrial) y un potencial

político (evidenciado por la acción política y la intervención de las masas en el transcurso del ciclo revolucionario francés). Después de las dos revoluciones, industrial y política, la emancipación radical del género humano parecía una meta perfectamente alcanzable: solo había que averiguar los plazos y los modos del proceso de emancipación. Aunque fuera una averiguación difícil y requiriese un proceso de aprendizaje largo, arduo y contradictorio, con un balance histórico continuo y actualizado de las luchas y las experiencias, el paso de la utopía a la ciencia en el proyecto de emancipación se daba por descontado.

El momento de crisis de esta visión se produjo entre las dos guerras mundiales. ¿Qué sentido tenía hablar de socialismo científico en años en que la guerra imperialista y el posterior ascenso del nazifascismo podían tener un apoyo masivo? La vida de Benjamin acabó de un modo trágico justo cuando, lamentablemente, el análisis-previsión de Carl Schmitt (1985, pp. 88-89), formulado ya en los años veinte, parecía certero: como demostraba la victoria de fascismo en Italia, el «mito de la lucha de clases» sería arrollado por un movimiento «nacional» en el que, además de la lengua, la cultura y la tradición, desempeñaban un papel esencial «la raza y la estirpe» (*Rasse und Abstammung*). Mientras triunfaba la reacción más negra, ¿dónde había ido a parar el potencial político del proceso de emancipación iniciado con el ciclo revolucionario francés? ¿Qué sentido tenía hablar de socialismo científico en años en que la revolución industrial parecía haber encontrado su principal intérprete y beneficiario en el Tercer Reich que, victoria tras victoria, esclavizaba pueblos enteros? Justo en 1940, año en que Benjamin, después de escribir sus *Tesis de filosofía de la historia*, iba al encuentro de la muerte, Heidegger (1975, p. 205) proclamó, triunfante, que los éxitos del *Blitzkrieg* hitleriano no eran nada casuales, pues el que se había alzado con la victoria era el país que, gracias a la completitud de su nihilismo, había ido más lejos que cualquier otro en la organización de la «economía de la máquina» y, por ende, podía aspirar a «establecer el dominio incondicional sobre la tierra». Junto al potencial político, también había desaparecido el potencial productivo del proceso de emancipación.

La reflexión de Benjamin debe colocarse en estas circunstancias. Sus *Tesis de filosofía de la historia* hacen trizas el socialismo científico de la Segunda

Internacional, de corte positivista, pero no son una vuelta al socialismo utópico y a las «fantasías que han dado tanta materia para ridiculizar a Fourier» (Tesis 11). Sea o no consciente de ello el autor de las *Tesis*, no estamos ante una fuga hacia un pasado que ha quedado irremediablemente atrás, sino ante un desarrollo del proceso de aprendizaje con resultados más o menos convincentes. Si la trágica experiencia del nazifascismo rebatió definitivamente el esquema evolucionista y positivista, otras trágicas experiencias históricas (como la rebelión de los taiping chinos) revelaron el carácter inane, o funesto, del mesianismo y el anhelo de una vuelta al «tiempo mesiánico».

El fallo del balance histórico que traza Benjamin es que toma en consideración un área geográfica y un arco temporal demasiado pequeños. Ya he hablado del primer aspecto. En cuanto al segundo, cabe destacar que Heidegger, ya después de Stalingrado, tuvo que tragarse su orgullo; y en los años en que la resistencia antifascista se desarrolló a escala mundial, el movimiento de emancipación volvió a poner los pies en el suelo y ya no sintió la necesidad de cifrar sus esperanzas en la irrupción súbita del Mesías.

En cualquier caso, con las *Tesis de filosofía de la historia* estamos inmersos en el proceso histórico y en el proceso de aprendizaje, él mismo histórico, de los plazos y modos de transformación de la realidad sociopolítica. No es posible salirse de este proceso doble. Podemos considerar que el socialismo utópico, anterior a la revolución industrial y la revolución política, es la fase inicial del proceso de aprendizaje; pero, aunque queramos, no somos capaces de volver o retroceder a dicha fase. Intentarlo, ignorando y desechando todo lo que nos han enseñado la revolución industrial, la revolución política y siglos de historia, no es volver a la fase inicial del proceso de aprendizaje, sino negar este proceso en su conjunto. Sería un desliz irracional, y no habría manera de situarlo en el mismo plano que los primeros intentos del socialismo utópico por avanzar y orientarse en un terreno desconocido. Un adulto puede soñar con volver a la infancia, pero este sueño no es un indicio de rejuvenecimiento, sino de un envejecimiento acelerado.

No de lozanía, sino de su contrario, daría muestras un socialismo que siguiera agitando la utopía de un futuro en el que habrán desaparecido las contradicciones y los conflictos, y que no hubiera aprendido nada de las experiencias y los intentos reales de construir una sociedad poscapitalista.

Tomarse en serio y desarrollar el proceso de aprendizaje también significa descartar la idea, que podemos leer en un célebre poema de Brecht, de que el comunismo es «lo sencillo difícil de realizar». En esta visión se advierten trazas o restos de populismo y mesianismo: el sentido común, la sensatez y la moralidad del pueblo se reconocen fácilmente en un reino de justicia y de paz que, si aún no se ha hecho realidad, es porque un reducido grupo de explotadores y opresores lo impiden u obstaculizan. En realidad la experiencia histórica demuestra lo difícil que es concebir y proyectar el comunismo antes de hacerlo realidad. Veremos que después de la revolución de octubre se sucedieron, de un modo conflictivo y dramático, varios sistemas sociales capitalistas diferentes y contradictorios.[4] Todavía hoy, países que se proclaman socialistas como Cuba, Vietnam y sobre todo China son un elemento de división, más que de unidad, para el variopinto y disperso movimiento internacional de inspiración marxista y comunista.

La visión de Brecht tampoco convence por otro motivo. Si partimos de la premisa de que la idea de socialismo y comunismo es «sencilla», la distancia que separa a las sociedades que han adoptado o adoptan dicha idea y el modelo de socialismo y comunismo que podemos tener cada uno de nosotros puede explicarse bien por la pobreza mental de los dirigentes de esas sociedades, bien, más fácilmente y más a menudo, por su «traición». Podría parecer que esta infausta categoría, tras haber sido utilizada obsesivamente por las partes en conflicto a lo largo de la historia comunista del siglo XX, ha caído en desuso. No es así. Cuando, sin ningún esfuerzo de explicación histórica, se hacen pasar por una restauración del capitalismo las reformas emprendidas en China no solo por Deng Xiaoping sino por un amplio grupo dirigente y por un partido que tiene tras de sí una larga militancia comunista, se está recurriendo, de hecho, a la tesis de la «traición». Cuando, al analizar el viraje producido en China en 1979, no se hace ninguna referencia a la situación objetiva (la muerte del gran líder histórico hacía menos plausible que nunca el intento de fomentar el desarrollo económico con llamamientos a la movilización y al entusiasmo de las masas) ni al arduo proceso de aprendizaje de cómo construir la sociedad poscapitalista (la colectivización a gran escala había provocado un fenómeno de desafección generalizada entre los campesinos, y de dejadez e incluso absentismo en la industria), se abre en el plano teórico un vacío que solo puede

llenarse con la categoría de «traición».

---

1. [Aquí, en el archivo original, hay un espacio intercalado, lo que podría indicar que Losurdo tenía intención de decir algo más, tal vez sobre el Acontecimiento, antes de volver a Benjamin. *N. del E.*].
2. [El título es idéntico a Losurdo (2017, & 5.4), pero el texto es distinto. *N. del E.*].
3. [No hay tal ampliación; probablemente son temas que deberían tratarse en el cuarto capítulo según el primer índice del libro. Como se aclara en la Introducción, este capítulo no se encuentra ni en el archivo original ni en la copia impresa (anterior al archivo); N. del E.].
4. [Esta frase, según el primer índice del libro, encabeza el cuarto capítulo; *N. del E.*]

4

El comunismo como evasión y como «movimiento real»

Populismo, mesianismo, «rebeldismo»

La liquidación sumaria del socialismo con características chinas y del socialismo de mercado es solo la demostración más clamorosa del peso que las tendencias populistas y mesiánicas siguen teniendo en el ámbito del «marxismo occidental libertario».[1] Pensemos, por ejemplo, en la atención prestada a los migrantes. Por supuesto, no solo es necesaria sino que debe ser reforzada. Pero ¿en qué lugar han quedado los voceros del «marxismo occidental libertario» que, después de apoyar o silenciar la destrucción de Libia y Siria, ahora se conmueven por la suerte de los refugiados llegados de estos países? Podemos fácilmente imaginar los ríos de lágrimas que los populistas y cierta izquierda habrían derramado si China, después de haber sufrido una suerte parecida a la de muchos «estados fallidos» u obligados a la quiebra, hubiera invadido el mundo con decenas o cientos de millones de migrantes empujados por el hambre y la desesperación; salvo que son los mismos populistas que el 4 de junio de cada año conmemoran, de un modo acrítico y maniqueo, el «incidente de la plaza Tienanmen», el trágico final de un conflicto a cuyo enconamiento habían contribuido Occidente y EE.UU. hasta hacerlo intratable, con la esperanza de que transformase el país surgido de la mayor revolución anticolonial de la historia en un «estado fallido» o, más bien, en una serie de estados más o menos fallidos. Vienen al recuerdo esos cristianos de los que se burlaba Hegel que, para poder cumplir con la obligación de socorrer a los pobres, necesitan que la condición de pobreza se mantenga por tiempo indefinido. En realidad, tomarse en serio la caridad con los pobres significa comprometerse a crear relaciones sociales e instituciones políticas capaces de acabar, de una vez por todas, con el flagelo de la pobreza. Del mismo modo, tomarse realmente en serio la causa de los migrantes significa, sin duda, luchas contra las discriminaciones vergonzosas que sufren en los países de llegada, pero también, y sobre todo, promover el desarrollo del país del que huyen o del

que huirán si sus condiciones económicas y sociales no mejoran de forma apreciable. ¡Pero se diría que los populistas solo se conmueven por la suerte de los pobres y los migrantes después que estos, tras la destrucción o el empobrecimiento de su país, quedan condenados a la desesperación!

Para el populismo el lugar de la excelencia moral es el mundo de los humildes y los oprimidos, de los que están alejados del poder. Pero si protagonizan una revolución victoriosa, los humildes y oprimidos dejan de ser tales y a los populistas les da un ataque de nervios. Leamos estas declaraciones de Hardt y Negri (2002, pp. 133 y 112): «De la India a Argelia, de Cuba a Vietnam, el estado es el regalo envenenado de la liberación nacional». Sí, los palestinos pueden contar con nuestra simpatía; pero en cuanto «se hayan institucionalizado» ya no se podrá estar «a su lado». Porque «en el momento en que la nación empieza a formarse y se convierte en un estado soberano desaparecen sus funciones progresistas». En otras palabras: ¡solo se puede simpatizar con los vietnamitas, los palestinos u otros pueblos mientras estén oprimidos y humillados; solo se puede apoyar una lucha de liberación mientras pierda! En la misma dirección van las declaraciones de amor al socialismo y el comunismo a condición, sin embargo, de que no sean «de estado», es decir, de que sean la expresión de unas clases subalternas que no hayan conquistado el poder ni sean capaces de conquistarlo, y se resignen a permanecer subalternas. ¡Un movimiento revolucionario vencido o inacabado es la condición para que los populistas puedan ufanarse y alardear de campeones de la causa de los humildes! Es la misma actitud que Hegel les reprocha a los cristianos, la actitud que, para poder perpetuarse, presupone, en realidad, la derrota de la causa que dice defender, ya sea la causa de los pobres, de los migrantes, de los subalternos o de los pueblos coloniales.

Por otro lado, el poder existente, incluido el que procede de una revolución y ha emprendido un ambicioso proyecto de emancipación, a ojos de quienes viven en la Espera mesiánica de lo totalmente Otro es algo reprobable o, en el mejor de los casos, irremediablemente mediocre. Por eso al populismo y al mesianismo se les acaba sumando el «rebeldismo», incapaz, por definición, de reconocerse en una realidad política y social concreta. También es una tendencia de las clases subalternas, en este caso sobre todo de la pequeña burguesía intelectual, que carece de experiencia de gestión del poder y a

menudo está poco interesada en adquirirla. El movimiento comunista, en cierto modo, había superado esta tendencia, pero después de la crisis de 1989-91 vuelve a estar muy presente en autores a quienes no se les puede negar el mérito de haber recuperado y relanzado la idea revolucionaria y comunista.

Badiou (2010, p. 10) denuncia «la forma bestial que ha asumido el militarismo estadounidense y el de sus siervos». Aunque de un modo más errático, también Žižek reconoce la brutalidad de la política imperialista de Washington. Sobre el Chile de Salvador Allende, recuerda el mandato de Henry Kissinger a la CIA: «Hay que hacer que chille la economía», y subraya que esa política se sigue aplicando contra la Venezuela «bolivariana» (Žižek, 2011b, p. 130; 2012, p. 85). ¿A la denuncia del «militarismo» y el imperialismo, en los dos filósofos, le sigue un reconocimiento real de los motivos que tienen los países para resistir? Veremos el soberano desprecio con que Žižek habla de China. Pero China no es su única diana: «el experimento "bolivariano" en Venezuela está involucionando hacia un populismo caudillesco» (Žižek, 2013, p. 163). Esto a pesar de que el filósofo esloveno acaba de reconocer que la situación venezolana no es el resultado de una evolución puramente interna. Tener en cuenta el contexto internacional no significa renunciar a la crítica, pero sí concretarla, en vez de reducirla a un ejercicio escolar. Pero lo que le interesa al rebelde, ante todo, es proclamar su superioridad frente a cualquier contenido político concreto. Con ello pretende hacer profesión de antidogmatismo; en realidad, el temido y opresivo dogmatismo del objeto da paso a un evidente y coquetuelo dogmatismo del sujeto.

Llegamos al mismo resultado si pasamos de la política internacional a la interior. En nombre de la lucha contra el *étatisme* y contra cualquier tipo de coacción ejercida por el estado, Žižek (ibíd., pp. 145-147) no duda en condenar el impuesto progresivo, sin el cual no se pueden garantizar los derechos económicos y sociales. También cuando polemiza contra el neoliberalismo, la «izquierda revolucionaria» huye horrorizada de la acusación y la sospecha de compromiso con el poder estatal, lo que la invalida para entablar una lucha coherente en el plano ideológico, no solo en el inmediatamente político, contra el desmantelamiento del estado social.

En Estados Unidos a los enemigos declarados del estado social les gusta

llamarse *libertarians*. Sí, son «libertarios» porque se enfrentan al poder político y estatal cuando este aplica una fiscalidad progresiva o incluso cuando pretende atajar la evasión fiscal. Pero no tienen nada que objetar al gigantesco poder financiero (y político) que, por ejemplo –pensemos en una multinacional como Walmart– prohíbe los sindicatos en los centros de trabajo e impone condiciones de trabajo serviles o degradantes. Y no tienen nada que objetar al poder soberano de vida y muerte, ejercido mediante ejecuciones extrajudiciales desde el cielo con drones o mediante el desencadenamiento unilateral de guerras devastadoras.

Peter Sloterdijk, el filósofo que en nuestros días se distingue por su lucha contra la intolerable coacción estatal de la fiscalidad progresiva y contra el estado social como tal, se puede considerar un «libertario» en versión europea. Lástima que cuente con la simpatía o la comprensión de Žižek. Puede parecer deplorable, pero no sorprendente. El culto formalista al «rebelde» tampoco es ajeno al filósofo esloveno. Prueba de ello es su polémica contra el estatismo y el estado como tales; también es un síntoma el título de uno de sus libros (merecidamente) más famosos, *En defensa de las causas perdidas*. La figura del defensor de causas perdidas es otra versión de la figura del «rebelde» o el «disidente». Después de perder la guerra de secesión, a los ideólogos del Sur esclavista les gustaba presentarse como intrépidos seguidores de la *Lost Cause*, de una Causa sometida por el poder, el apabullante poder industrial y militar de la Unión, pero no por eso menos noble. En realidad, a pesar de su derrota militar, los campeones del estado racista lograron salvar lo esencial de su programa político: impusieron en el Sur un régimen terrorista de *white supremacy* que oprimía no solo a los negros sino también a los «amarillos»; a la esclavitud propiamente dicha de los afroamericanos le sucedió la semiesclavitud de los culíes llegados de China e India; en líneas generales, la «democracia del pueblo de los señores» celebraba sus triunfos. Tal era, también, la actitud de Nietzsche: el teórico del radicalismo aristocrático y cantor de la esclavitud antigua y «nueva», en un alarde de distinción (aristocrática), se declaraba «anticuado» (cf. Losurdo, 2014b, pp. 373-377; 2014c, pp. 661-668) frente al poder ejercido por la masa plebeya y vulgar; lo que no le impedía defender posiciones en plena consonancia con la reacción y el poder antidemocrático que se estaban implantando; y en plena consonancia con la ideología

dominante a finales del siglo XIX estaban la teorización del darwinismo social y la exaltación de la eugenesia, bien presentes en la obra de Nietzsche.

Del mismo modo, Žižek escribe un libro *En defensa de las causas perdidas*, sí, pero a este alarde de anticonformismo coquetuelo le corresponde un contenido político e ideológico que va en dirección totalmente contraria. No es solo que tome posición a favor de Sloterdijk y contra la fiscalidad progresiva, o lo que es lo mismo, en defensa de una causa que en tiempos de neoliberalismo dista mucho de estar «perdida». Ni es solo su representación de China como un país de «capitalismo autoritario» y ferozmente antiobrero, tópico que está en perfecta sintonía con la ideología dominante (y con la actual ideología de la guerra agitada, en especial, por el país-guía de Occidente) y tampoco tiene nada que ver con las «causas perdidas» (cf. Losurdo, 2017, pp. 146-149). Hay más: hemos visto que, en sus bandazos, el juicio sobre la Venezuela «bolivariana» a veces coincide con el de los enemigos de este país, que en Occidente son muchos, claramente mayoritarios.

En Marx y en Engels no encontramos nunca el gesto coquetuelo de quien, al margen de los contenidos concretos, pretende defender «causas perdidas» o «anticuadas» pero a menudo acaba repitiendo los motivos, las certezas e incluso los dogmas de la ideología dominante. Los autores del *Manifiesto del partido comunista* tienen tras de sí una tradición muy distinta. Hegel transcribió en Berlín una cita de una obra que analizaba y defendía la revolución española de 1820 que había derrocado el antiguo régimen, con la que el filósofo se sentía en perfecta sintonía: «Hoy la valentía ya no consiste en atacar a los gobiernos, sino en defenderlos». El gobierno instalado en Madrid quizá fuera mediocre y desde luego no había cumplido todas sus promesas, pero siempre era preferible a la rebelión reaccionaria y al «rebeldismo» de las bandas contrarrevolucionarias apoyadas o alentadas por las potencias del antiguo régimen (Losurdo, 1997a, pp. 344-345).

Unas dos décadas después el joven Marx adoptaba la misma actitud. Aún no comunista pero ya revolucionario, Marx dirigía la *Rheinische Zeitung*, que se definía como «diario liberal». Pero este liberalismo en modo alguno debía confundirse con el «liberalismo vulgar» (*gewöhnlicher Liberalismus*). Mientras que para este «el sumo bien son los cuerpos representativos y el sumo mal el gobierno», la *Rheinische Zeitung*, en cambio, se esforzaba por analizar las

relaciones de dominio y opresión en su configuración concreta, y en ciertas circunstancias no dudaba en señalar «la sabiduría general del gobierno frente al egoísmo privado de los cuerpos representativos» (a menudo monopolizados por las clases feudales y por la gran burguesía que mantenía con ellas un vínculo de alianza e incluso de subalternidad); a diferencia del «liberalismo vulgar», lejos de oponerse «de un modo unilateral a la burocracia», Marx no dudó en reconocer los méritos de su lucha contra la «tendencia romántica» o romántico-feudal (MEW, Erg. Bd. 1; 424). En el bando contrario, fue el primer Bismark quien acusó a la burocracia o más bien a la «omnipotencia burocrática» de imponer la «nivelación» (es decir, de acabar con el privilegio feudal), de tener «tendencias jacobinas» ¡e incluso de acariciar el sueño de una «democracia roja»! (Losurdo, 1997a, pp. 598-603). Si comparamos al gran revolucionario con el canciller de hierro, vemos que quien adopta posturas antiburocráticas y rebeldes es más bien el segundo.

Desplacémonos ahora a la Inglaterra de los años en que se desarrolla la lucha obrera por la reducción y la regulación jurídica y estatal del horario de trabajo. Además de reconocer el papel positivo que el estado, aunque estuviera controlado por las clases explotadoras, podía desempeñar bajo la presión de la clase obrera, el Marx maduro reconocía el papel positivo de la burocracia a la hora de contener el poder excesivo, no ya de los barones feudales, sino de los empresarios capitalistas. En *El capital* se habla con admiración de un funcionario del estado especialmente escrupuloso con el respeto a los *Factory Acts*:

> como inspector de fábrica, de hecho censor de las fábricas, se ganó un prestigio imperecedero entre la clase obrera inglesa. Durante toda su vida luchó no solo contra los fabricantes, furiosos con él, sino también contra los ministros, para quienes era incomparablemente más importante contar con los votos de los patronos en la Cámara Baja que preocuparse por las horas de trabajo de los «brazos» en la fábrica (MEW, 23; 238 nota 32).

No distinta de la de Bismarck, en cambio, era la actitud de los capitalistas ingleses, quienes –leemos también en *El capital*– «denunciaban a los inspectores de fábrica como una especie de comisarios de la Convención» jacobina (ibíd., 23; 301). Y, de nuevo, si comparamos al gran revolucionario con los capitalistas ingleses, los segundos eran quienes recurrían a la retórica

antiestatal y antiburocrática y adoptaban posturas rebeldes, aunque fuera para defender el despotismo patronal en la fábrica y la esclavitud asalariada en sus formas más crudas. Por eso Marx les llama «rebeldes filoesclavistas» (*Proslavery Rebellen*), protagonistas de «una rebelión filoesclavista» (*Proslavery Rebellion*) similar a la de los propietarios de esclavos del Sur estadounidense contra un gobierno que, a su juicio, amenazaba con coartar su libertad de poseer ganado humano (ibíd., 23, 305 y 302).

Aunque una sociedad esté dividida en clases, no hay que dar por descontado que el poder está en el bando de la injusticia y la oposición en el de la razón. Al decir de Engels, también hay «revoluciones desde arriba» (ibíd., 7; 517) y reformas progresivas emprendidas desde arriba; a menudo ambas obedecen a una presión popular o incluso se aplican para evitar una revolución desde abajo. Es esta complejidad del proceso histórico y del conflicto social la que se le escapa al populista.

Teniendo en cuenta todo esto es más fácil entender el análisis que más tarde hace Gramsci del «subversivismo reaccionario». En un artículo de 22 de junio de 1921 el dirigente del partido comunista italiano sale al paso de un Mussolini que, ya declaradamente fascista, sigue presumiendo de ser un secuaz de Blanqui, un rebelde y un «hereje» expulsado de la «iglesia ortodoxa» del socialismo. Gramsci le replica distinguiendo la posición de Blanqui del «subversivismo mussoliniano», ya clara e inequívocamente reaccionario, pero añade que como «teoría social del golpe de mano», de rebeldía ciega, «el blanquismo, en su materialidad, puede ser hoy subversivo, mañana reaccionario, pero nunca revolucionario» (Gramsci, 1966, pp. 205-206). Más tarde, en los *Cuadernos de la cárcel*, insiste en que pese a sus apariencias ultrarrevolucionarias «las frases del "rebeldismo", el "subversivismo" y el "antiestatismo" primitivo y elemental» en realidad denotan «apoliticismo» y, por lo tanto, evasión de la realidad del conflicto social y renuncia a modificar lo establecido. Contrariamente a lo que suele pensar el rebelde, «escasa comprensión del estado significa escasa conciencia de clase». Si acaso, el rebeldismo y el antiestatismo por principio pueden fomentar un «"subversivismo popular» incapaz de producir un nuevo orden sociopolítico; a veces incluso pueden allanar el camino al «"subversivismo por arriba» de las clases dominantes (Gramsci, 1975, pp. 2108-2109 y 326-327); ya hemos visto

a un Mussolini alardeando, imperturbable, de «hereje» que planta cara a cualquier «iglesia ortodoxa».

Cómo el rebeldismo se convierte en su contrario

La categoría de «rebelde», sumamente informal, puede asumir contenidos políticos distintos y opuestos. Sirvan las consideraciones que he hecho en otra ocasión a propósito de la figura del «disidente» (Losurdo, 2014a, pp. 202-204). Si le viene bien, la ideología dominante le presenta como el militante intrépido que evita cualquier contaminación con el poder y no duda en desafiarle; lo que no dice, en cambio, es que el «disidente», alentado por dicha ideología, ataca a un poder que a su vez es «disidente» con respecto a un poder planetario mucho más presente e inquietante. Pongamos el caso de un miembro de la oposición prooccidental en Cuba: sin duda es un «disidente» enfrentado al poder vigente en su país, pero este, a su vez, es un «disidente» enfrentado al poder que ejerce Estados Unidos a escala planetaria y con especial intensidad en Latinoamérica. Si se critica la condena impuesta al primer «disidente», con más razón habrá que criticar el intento de silenciar al segundo «disidente» mediante la invasión armada de la isla y el asesinato de su líder. En la Libia de 2011 ¿a quiénes había que considerar «rebeldes» o «disidentes», a los que se sublevaron contra Gadafi y se alzaron con la victoria solo gracias al apoyo del aparato militar más mastodóntico de la historia, o a Gadafi y sus aliados, que habían protagonizado una revolución anticolonial y desde hacía tiempo estaban condenados a muerte por Occidente y la OTAN por haberles plantado cara? Esa guerra se escenificó como una cruzada por los derechos humanos, pero hoy sabemos que esa cruzada causó muchísimas más víctimas que el «genocidio» que cínicamente pretendía evitar. Por no hablar de que la guerra terminó con el salvaje linchamiento de Gadafi y el destemplado grito de triunfo de la señora Clinton: «¡llegamos, vimos y murió!» (*we came, we saw, he died!*) (ibíd., pp. 28-30). Sin embargo, esta barbarie clara y despiadadamente colonial contó, cuando no con la complicidad, con el silencio de los supuestos «rebeldes» occidentales, que rehusaron tomar posición contra otros supuestos «rebeldes» y prefirieron avalar o tolerar una infame guerra colonial antes que parecer cómplices de un poder estatal (por añadidura dictatorial).

En nuestros días no hay en Occidente un intelectual más «rebelde» y «disidente» que Žižek. Al menos en apariencia. El realidad, el rebeldismo y la disidencia se esfuman con rapidez si confrontamos la ideología dominante con la visión del filósofo esloveno. El balance histórico que hace del siglo pasado no deja lugar a dudas: a la vista de todos están «el gran fracaso del proyecto comunista, que fue la característica distintiva del siglo XX», es más, «los catastróficos resultados del movimiento comunista del siglo XX» (Žižek, 2012, pp. 53 y 83). ¿De verdad es tan evidente? No faltan autores que, pese a estar muy alejados del movimiento comunista, reconocen su contribución a la edificación del estado social en Occidente. ¿Es un detalle de escasa relevancia? No lo es, ciertamente, la liquidación del sistema colonialista mundial, algo impensable si se hace abstracción del movimiento comunista y del «apoyo soviético en el plano ideológico e incluso militar» a los pueblos coloniales rebelados que «hacía demasiado costosa la represión» (Brzezinski, 2012, pp. 14 y 34). Es un capítulo de historia que la ideología dominante ha relegado y borrado, pero acaba saliendo a relucir en el análisis de un estratega estadounidense de primer plano que fue un miembro influyente del gobierno de Carter. Pues bien, con respecto al catecismo de la ideología dominante ¿quién es más «rebelde» o «disidente», Žižek o Brzezinski? El primero prosigue, impertérrito:

> ¿Acaso el fascismo y el estalinismo no fueron los monstruos gemelos del siglo XX, el primero fruto de los intentos desesperados del viejo mundo por sobrevivir, el segundo de un esfuerzo mal concebido por construir uno nuevo? (Žižek, 2012, p. 125).

¿Cómo se puede meter en el mismo plano el sañudo intento de conservar el viejo mundo del capitalismo, el saqueo y las matanzas coloniales, las guerras imperialistas, por un lado, y por otro el «esfuerzo mal concebido» por dejar atrás todo ese horror? Misterio. Estas dos magnitudes, totalmente heterogéneas, no solo se colocan en el mismo plano, sino que se equiparan para presentarlas como dos «monstruos gemelos», indistinguibles, o casi, por definición. Hitler, retomando y radicalizando la tradición colonial, se propuso sin disimulo esclavizar a los eslavos, pero acabó vencido por Stalin, quien desde el principio alertó sobre los peligros de sometimiento colonial que acechaban a la Rusia soviética. Por muchos y muy graves que fueran los crímenes cometidos por el dirigente soviético, ¿realmente se pueden considerar «monstruos gemelos» los

dos antagonistas? Colonialismo y anticolonialismo, esclavismo y antiesclavismo son para Žižek intercambiables. Con la misma lógica también deberíamos considerar «monstruos gemelos» a Toussaint Louverture y a Charles Leclerc, el protagonista de la épica revolución anticolonialista y antiesclavista de Santo Domingo-Haití, y el comandante del poderoso ejército francés, enviado para restablecer en la isla el sometimiento colonial y la esclavitud.

La teoría de los «monstruos gemelos» reproduce claramente la doctrina de estado del «antitotalitarismo» que, mientras equipara a los antagonistas de un capítulo decisivo de la historia del siglo XX, oculta el dato de que uno de ellos, Hitler, se considera continuador de la tradición colonial de Occidente y, tomando a Gran Bretaña y Estados Unidos como modelos, pretende edificar en Europa del Este las «Indias germánicas» o el nuevo *Far West*, limpiándolo de «indios» (es decir, de indígenas) para crear un imperio colonial de tipo continental.[2]

¿Va Žižek por lo menos a contracorriente cuando habla de la China anterior a las reformas de Deng Xiaoping, a la que aparentemente rinde homenaje, o al menos la contrapone, repetida y positivamente, a la China actual? Justamente en el libro *En defensa de las causas perdidas* encontramos esta afirmación: «la decisión despiadada de Mao de matar de hambre a diez millones de personas a finales de los años cincuenta» (Žižek, 2009b, p. 212). Cuando leí por primera vez esta afirmación me sorprendió bastante: ¿tal vez la traducción italiana pecaba de imprecisión o exageración? Nada de eso, el original también era inequívoco: «*Mao's ruthless decision to starve tens of millions to death in the late 1950s*» (Žižek, 2009b, p. 169). ¡Ni siquiera *El libro negro del comunismo* se atreve a tanto! Aunque no se cansa de afirmar que el «Gran Salto» fue un desastre de proporciones más colosales que las hambrunas más catastróficas que jalonan la historia del gran país asiático, reconoce que «la finalidad de Mao no era matar en masa a sus compatriotas» (Margolin, 1998, p. 456).[3]

Mientras tanto, en Occidente la doctrina de estado ha seguido esforzándose por convertir en un montón de sangre y fango cada capítulo de la historia de ese gran impulso de emancipación que ha sido el movimiento comunista. Y es esta doctrina de estado, en realidad, la que abraza el filósofo esloveno. Mucho más cauto es Helmut Schmidt cuando, polemizando con el periodista que le entrevista, subraya el carácter involuntario de la tragedia resultante del Gran

Salto.[4]

Si hubo alguien que tomó la «decisión» de condenar a muerte por hambre a millones de personas, no hay que buscarlo en Pekín sino en Washington, entre quienes impusieron un embargo, pensado para ser lo más devastador posible, a un país y a un pueblo ya atormentado por el flagelo del hambre. Y quien, de alguna manera, sale en defensa de Mao y se distancia de una calumnia infame e insensata (que, sin embargo, se ha erigido en dogma de la anticomunista religión de estado occidental) es el excanciller de la República Federal Alemana, no el filósofo rebelde, que no tiene inconveniente en hacerse eco de dicho dogma. Incluso se puede hacer una consideración de carácter general. Estados Unidos ha lanzado una campaña no solo política, diplomática y militar, sino también cultural contra el país surgido de la mayor revolución anticolonial de la historia. Se trata de desacreditar a la República Popular China a lo largo de toda su evolución, ahorcando idealmente a Mao en el árbol del Gran Salto y a Deng en el árbol de la plaza Tienanmen y del «autoritarismo». ¿Es distinta la postura de Žižek?

Vayamos a tiempos recientes. El 12 de junio de 2009, en el Irán ya golpeado por la *cyberwar* desatada por Estados Unidos e Israel –con atentados nada misteriosos contra los científicos que trabajaban en el proyecto nuclear y, en general, en la industria militar–, se celebraba la elección presidencial. Como el resultado no fue del agrado de Washington ni de Bruselas, los medios occidentales se apresuraron a hablar de «fraude electoral». El presidente brasileño Lula fue uno de los que pusieron en duda o ridiculizaron tal acusación. Hasta el *Washington Post* reconocía que no había ninguna prueba de la tesis de fraude y que según todos los indicios había sido una «clara victoria» del presidente en funciones Ahmadineyad. De hecho las previsiones difundidas en vísperas de la elección por la agencia Reuter le atribuían una ventaja aún mayor de la alcanzada (Dimaggio, 2009, p. 293). En cambio Žižek (2013, pp. 87-88) no tiene ninguna duda, da por hecho se ha sido una «elección trucada» y se compadece del «espectáculo triste» que ha dado la «izquierda» de tendencia distinta de la suya. Pero ¿por qué era lícito (o necesario) poner en duda la honradez y la sinceridad de los dirigentes iraníes y no la de los dirigentes occidentales? ¿Por qué estaban por encima de toda sospecha justamente los que, con su cruzada contra el gobierno de Teherán, no dudaban en recurrir,

llegado el caso, al terrorismo?

Ahora demos un salto de cinco años para ocuparnos de las protestas en Ucrania, que arrancan con la ocupación de corte paramilitar de la plaza Maidán de Kíev en febrero de 2014 y desembocan en un cambio de régimen anhelado y alentado por Estados Unidos y la Unión Europea, presentes incluso físicamente con dirigentes políticos de primer plano que, por un lado, intimidan al gobierno legítimo amenazándolo con duras sanciones políticas y económicas, y por otro alientan y apoyan a los revoltosos. Una vez más nos encontramos con una paradoja: mientras que Žižek ensalza a los «héroes» de la plaza Maidán, los analistas occidentales menos conformistas no tienen inconveniente en hablar de golpe de estado orquestado desde Washington. En una prestigiosa revista italiana de geopolítica se puede leer que «gracias a la habilidad de la CIA, a la labor de las ONG amigas y a la agresión financiera» (también George Soros, archiconocido banquero de Wall Street, admite que ha influido notablemente en Maidán») Estados Unidos ha conseguido «provocar el derrocamiento del gobierno elegido y lograr que suba a poder un oligarca más o menos proestadounidense». Es más, «El 16 de abril el director de la CIA, John Brennan, llega a la capital ucraniana para reunirse con los jefes de las fuerzas armadas y visitar los locales asignados a los servicios secretos estadounidenses en la sede de sus homólogos ucranianos. […] A principios de mayo Hunter Biden, hijo del vicepresidente Joe, se incorpora al consejo de administración de la compañía privada de hidrocarburos más grande de Ucrania, Burisma Holdings, que se hace acompañar por Devon Archer, exasesor del secretario de estado, John Kerry» (Fabbri, 2014, pp. 193-194). Expansión geopolítica y enriquecimiento familiar de una tacada.

Conviene ahora dar entrada a dos voces especialmente significativas. La primera es del exembajador italiano en Moscú: lo de Kiev no solo ha sido un golpe de estado, pues además de tragarse a Ucrania va dirigido al corazón de Rusia (Romano, 2014, p. 115). La segunda voz es de un general retirado que ha desempeñado cargos importantes (entre otros ha sido jefe de estado Mayor del Comando OTAN para el sur de Europa). Después de confirmar la tesis de golpe de estado en Kiev, corroborada por análisis bien documentados, al referirse a los acontecimiento de la plaza Maidán y con una clara referencia a la serie de golpes de estado camuflados de «revoluciones de colores», el exgeneral

llega a una conclusión de carácter general:

> El departamento de Estado estadounidense […] ya no dirige la diplomacia de los bicornios y las recepciones y que, en virtud del Convenio de Viena, debería abstenerse de interferir en los asuntos internos de otros países. En realidad tampoco dirige a diplomáticos. Los embajadores se meten a espías y han adoptado las técnicas de la CIA de los tiempos de Pinochet [y de su golpe de estado] y de los narcos, interviniendo directamente en la política y los asuntos de sus países de acreditación. Recurren a todos los instrumentos de presión y subversión a su alcance: viejos y nuevos, *soft* y *hard*, públicos y privados, manejando y manipulando personas y opiniones con los medios de comunicación, la corrupción de los funcionarios y la intervención de mercenarios, organizaciones no gubernamentales y terceros estados (Mini, 2014, p. 61).

Los análisis y comentarios que se acaban de citar mencionan varias veces el papel de las ONG en las operaciones de desestabilización y cambio de régimen promovidas por Washington. También un historiador británico de renombre, que sin embargo elogia sin reservas el imperio estadounidense, reconoce que a menudo cuenta con el apoyo de las Organizaciones No Gubernamentales (Ferguson, 2005, pp. 11-13 y 15). Para Žižek (2012, p. 63) mostrar desconfianza hacia el papel que desempeñan las ONG, por ejemplo, en la denuncia de los «sufrimientos del Tíbet», ¡significa dar la espalda al «humanismo universal»! También en este caso el rebeldismo coquetuelo se convierte sin dificultad en el conformismo más gris y más acrítico.

Cómo el mesianismo se transforma en capitulación

Además del rebeldismo, también el mesianismo puede convertirse con facilidad en su contrario. Es ejemplar, al respecto, una historia que sucedió en Italia. El partido comunista, gracias entre otras cosas a las enseñanzas de Gramsci, dijo adiós o puso en sordina bastante pronto la espera mesiánica del advenimiento de un mundo tan carente de contradicciones y conflictos que podría prescindir, por superfluas, de la institución estatal y la propia norma jurídica. En la elaboración teórica y política de Palmiro Togliatti, «democracia progresiva» y «vía italiana al socialismo» debían conjugar, en la anhelada sociedad poscapitalista, el poder y la hegemonía obrera y popular con el estado de derecho. Lo cual significaba también acabar con la vulgata «marxista» que

desdeñaba, por irrelevantes, las libertades «formales» introducidas por la revolución democrática burguesa. El PCI dirigido por Togliatti, retomando el gran tema de la herencia de la tradición revolucionaria que el movimiento comunista debe asumir y asimilar, una vez despojada de cualquier exclusivismo de raza y de clase, entendía la Resistencia (la revolución antifascista) como el desarrollo, en una escala cualitativamente superior, del Risorgimento (la revolución italiana que liquidó el antiguo régimen e instauró un sistema liberal más o menos democrático).

Dejando atrás el mesianismo que es la característica inicial de una gran revolución protagonizada por las clases subalternas o los pueblos oprimidos, el futuro poscapitalista se perfilaba de un modo nuevo y más sobrio, en un proceso de aprendizaje que todavía avanzaba a tientas y distaba mucho de haber acabado. Pero no tardó en tropezar con una fuerte oposición.[5]

En 1965 un intelectual de primer plano de la izquierda «revolucionaria», Alberto Asor Rosa, criticó la política aplicada por el PCI durante la Resistencia, «esa estrategia que más adelante llevaría a concebir la vía italiana al socialismo como algo inseparable de la aplicación de la constitución y las reformas burguesas». Se burlaba de todos los «comunistas togliattianos y gramscianos» por su «democratismo»: eran «los últimos y tardíos representantes» del «Risorgimento democrático, el de Garibaldi, Mazzini y Carducci» (Asor Rosa, 1969, pp. 156-157 y nota). Unos diez años después fue Rossana Rossanda la que maldijo a Togliatti, reprochándole el «carácter formal del discurso de la democracia progresiva» y su apego persistente al «garantismo político constitucional», la estrechez de miras que le encerraba en el «horizonte clásico del estado de derecho» (Rossanda, 1976, pp. 271-272).

Asor Rosa fue incluso más lejos en su requisitoria. En 1946 un prestigioso intelectual y dirigente del PCI, Lucio Lombardo Radice, escribió: «el mundo evoluciona, pero el nuevo mundo recoge las verdades del mundo que se desvanece». El movimiento obrero debía ser capaz de heredar algo del mundo político-constitucional radicalmente cuestionado por él; se retomaba así el tema (muy presente en Engels, en Lenin y especialmente en Gramsci) de la herencia de la tradición revolucionaria que el proletariado debe asumir cuando se dispone a edificar la sociedad poscapitalista. Pero este no era, sin duda, el punto de vista de Asor Rosa quien, molesto, llamaba la atención sobre el «eco

incluso textual de afirmaciones estalinistas». A su juicio, el PCI en conjunto, al «concebir la vía italiana al socialismo como algo inseparable de la aplicación de la constitución y las reformas burguesas», adolecía a la vez de «democratismo» y «estalinismo». Se diría que aquí «democratismo» y «estalinismo» son equiparables. La alusión era a un pasaje importante de la intervención de Stalin en el XIX Congreso del PCUS:

> La burguesía ha tirado al mar la bandera de las libertades democrático-burguesas; pienso que os corresponde a vosotros, representantes de los partidos comunistas y democráticos, izarla de nuevo y llevarla al frente, si queréis congregar a vuestro alrededor a la mayoría del pueblo. Ningún otro puede enarbolarla (Stalin, 1953, p. 153).

Eran momentos en que en Europa arreciaba la persecución anticomunista, y en Estados Unidos celebraba sus triunfos el macartismo con la caza de brujas, desatada también contra los ambientes *liberals* y progresistas. La relectura actual de este pasaje del discurso de Stalin, probablemente inspirado en Togliatti, solo puede arrancarnos un suspiro: ¡ah, si ambos se hubieran atenido coherentemente a la orientación que con tanta dureza les reprochaba Asor Rosa!

Algo parecido se podría decir a propósito de la ironía de Rossanda sobre el estado de derecho. Coincidía más o menos con el periodo en que empezaba a perfilarse en China un giro radical: la Revolución Cultural, pese a criticar duramente el «socialismo real», había retomado uno de sus motivos de fondo, el desprecio por las libertades «formales» y el gobierno de la ley. Rompiendo con esta postura, Deng Xiaoping destacaba en 1979 que la extensión y el mejoramiento del «sistema legal» eran condiciones para un desarrollo real de la «democracia» (Deng Xiaoping, 1992-95, vol. II, p. 196). Había que implantar el «gobierno de la ley» en el partido y «en el conjunto de la sociedad»; en China no existía una sólida tradición legal, de modo que los comunistas tenían que «ayudar al pueblo a entender lo que significa el gobierno de la ley» (ibíd., vol. III, pp. 166-167).

Eran los primeros pasos importantes en la buena dirección; pero a una visión mesiánica que concibe el futuro poscapitalista como el advenimiento de lo totalmente Otro –que, por definición, no tiene nada que aprender ni heredar de lo que ha dejado atrás– todas estas cuestiones no pueden dejar de parecerle triviales y mezquinas.[6]

Han pasado décadas desde la advertencia contra la visión que daba tanta importancia al «democratismo» y al «estado de derecho», y mientras tanto en el mundo ha cambiado todo. Pero causaba cierta impresión leer la vibrante toma de posición que Asor Rosa publicó en el diario *la Repubblica* del 16 de octubre de 2007. El «Occidente democrático-capitalista» debía lanzar un ultimátum al gobierno de Pekín: ¡si el día de la inauguración de los juegos olímpicos no se comprometía a publicar en «todos los órganos de prensa y televisión chinos un documento a favor de los derechos universales de palabra y asociación», se boicotearían los juegos del año siguiente! El texto causaba impresión, al menos, por dos motivos. Entre los «derechos universales» no figuraban los económicos y sociales (en los que la República Popular China se distinguía positivamente por haber librado del hambre a cientos de millones de personas); solo figuraban los que el autor había despreciado antes por ser burgueses. Y eso no era todo. Asor Rosa reconoce que en el país más poblado del mundo los que piensan como él son «una minoría»; con todo, las que debían hacer valer, con imposición imperial, la Carta de los Derechos, eran las mismas potencias que habían desencadenado las guerras del opio y la tragedia de la «China crucificada».

¿Implicaba esta capitulación ante Occidente, por lo menos, la asimilación de la herencia liberal? No, desde luego, de sus aspectos destacados. Ya hemos visto la liquidación de los derechos sociales y económicos, defendidos por el socioliberalismo. También sabemos que, según la gran lección de Hamilton, la consolidación del gobierno de la ley presupone una situación de tranquilidad geopolítica (Hamilton, 2002, p. 192; *The Federalist*, 8).[7] En cambio Asor Rosa encomendaba el triunfo del gobierno de la ley en China a las mismas potencias que la habían atacado a partir de las guerras del opio y seguían amenazándola con un espantoso despliegue junto a sus fronteras (bases militares, aviones y buques de guerra, misiles convencionales y nucleares). En Adam Smith (1977, p. 618 = libro IV, cap. VII) se puede leer una denuncia de los efectos nefastos de la «desigualdad global», la que se produce a escala planetaria: en el tiempo del descubrimiento y la conquista de América «la superioridad de fuerzas era tan grande a favor de los europeos que estos pudieron cometer impunemente toda clase de injusticias en esos países lejanos». Asor Rosa, en cambio, solo tenía palabras de desprecio para la carrera por el «desarrollo» con que la

República Popular China trataba (y trata) de acortar su atraso con respecto a los países capitalistas más avanzados. Por último, hemos visto que cuando está en juego la esclavitud de un pueblo (o, podemos añadir, su sometimiento colonial o incluso su aniquilación nuclear), si un «gobierno despótico» sirve para conjurar estos peligros, puede ser la mejor opción; obviamente, en la visión maniquea de Asor Rosa no había espacio para el tema del conflicto de las libertades, él solo heredaba, de la tradición liberal, una bandera de la libertad como ideología de la guerra y la negación de la democracia en las relaciones internacionales.

No habría valido la pena detenerse en este capítulo menor de la historia de las ideas si no pusiera de manifiesto, con especial claridad, la dialéctica de un mesianismo que surge en las grandes crisis históricas para luego disiparse en los periodos de normalidad, con tendencia a capitular ante la ideología dominante. Sea como fuere, ni el mesianismo ni la capitulación pueden resolver el problema de la herencia de los aspectos destacados de la tradición liberal; y esta falta de aprendizaje tiene consecuencias muy negativas en las luchas que habrá que entablar en la sociedad capitalista.

Carácter imprevisible del proceso histórico y…

El populismo y el rebeldismo, más que expresar los límites individuales de tal o cual autor, remiten, como sabemos, a las condiciones objetivas de vida de las clases subalternas o de los pueblos oprimidos. Pero hay otra circunstancia que ahora conviene indagar. A un movimiento como el comunista, que se ha extendido por todo el planeta, que ha abrigado un proyecto de una ambición sin precedentes (la emancipación política y social de la humanidad en su conjunto) y que precisamente por ello se ve obligado a concebirlo y desplegarlo en un arco temporal de larga duración, se le puede atribuir con toda certeza una característica general del proceso histórico: la constante separación entre el proyecto revolucionario de transformación social y su desarrollo histórico efectivo; por muy maduro y articulado que sea, el proyecto formulado por un partido y un dirigente revolucionario siempre resulta «simplista» a la luz de los acontecimientos posteriores. Es el problema que se presenta ya en el transcurso de la vida y la evolución de Marx.

Me limito aquí a un ejemplo que considero revelador. A finales de los años cincuenta del siglo XIX, mientras en Rusia crecía la agitación campesina que poco después obligaría al zar Alejandro II a abolir la servidumbre de la gleba, en Estados Unidos los signos premonitorios de la guerra civil cada vez eran más patentes. En la noche entre el 16 y el 17 de octubre de 1859, John Brown, ferviente abolicionista llegado del Norte, irrumpió en Virginia en un intento desesperado y fallido de sublevar a los esclavos del Sur. El 11 de enero del año siguiente Marx le escribía a Engels:

> A mi juicio, lo más grande que está sucediendo en el mundo es, por un lado, el movimiento de los esclavos americanos, desencadenado por la muerte de Brown, y por otro el movimiento de los esclavos en Rusia. […] Leo en el *Tribune* que en Misuri ha estallado una primera rebelión de esclavos, obviamente sofocada. Pero ya se ha lanzado la señal. Si las cosas se ponen cada vez más serias, ¿qué ocurrirá en Mánchester? (MEW, 30; 6-7).

Se evoca así el escenario de una revolución a escala prácticamente planetaria: más o menos a la vez, los esclavos negros de Estados Unidos, los siervos de la gleba en Rusia y los esclavos asalariados, es decir, los obreros de Inglaterra, se rebelarían contra los propietarios de esclavos, la aristocracia feudal y la clase capitalista, respectivamente. Puede que desde el principio Marx tuviera sus dudas sobre la validez de este esquema binario. En efecto, ya a principios de 1859 publicó un artículo que evocaba un escenario muy distinto para Rusia: la combinación de la guerra de Crimea con la rebelión de los siervos de la gleba, que aprovecharían el avance de las tropas francobritánicas para sublevarse contra la opresión feudal (ibíd., 12; 681-682). En este caso lo que se planteaba era una revolución desatada por la interferencia de una guerra internacional en el conflicto social interno de Rusia, y eso nos lleva a pensar en octubre de 1917. Podemos sacar una primera conclusión: quienes adolecen de populismo o rebeldismo son aquellos que, a diferencia de Marx, no logran sacudirse el esquema binario del enfrentamiento general entre pobres y ricos y que, desconcertados por la complejidad del proceso histórico, ven en cada viraje histórico una traición a la pureza original del ideal revolucionario.

El proceso histórico es complejo e imprevisible para todos; pero para quienes, en vez de aceptarlo pasivamente tal como es, se proponen orientarlo e influir en él, la desviación entre los planes y las esperanzas iniciales y los

acontecimientos posteriores alcanza una magnitud especial, a veces dolorosa. ¿Cuáles han sido los principales hitos históricos que han tomado por sorpresa al movimiento comunista?

a) El modo que tienen Marx y Engels de abordar la dialéctica revolucionaria no es en absoluto doctrinario. A finales del siglo XIX, cuando crecían las amenazas de guerra, Engels describía un escenario como este: la Rusia zarista atacaría a Alemania, el país de vanguardia del movimiento revolucionario: «ante la cobardía» y la indecisión de las clases dominantes, la socialdemocracia revolucionaria debía dar un paso al frente para salvar la «existencia nacional» del país, un papel semejante al de los jacobinos en la Francia de 1793-94; con la salvedad de que el resultado final sería la salvación de la república burguesa y no la proclamación de la república socialista alemana (ibíd., 38; 176). La perspectiva de la revolución anticolonial está bien presente en el pensamiento de Marx, que ya en 1853 imaginaba que los indios llegarían a ser «lo bastante fuertes como para sacudirse el yugo de la dominación inglesa» (ibíd., 9; 224; MEGA, I, 12, p. 251). Refiriéndose a Irlanda, una colonia situada en Europa, Marx señalaba que la «cuestión social» podía presentarse como «cuestión nacional» y, por lo tanto, la revolución social podía configurarse como revolución nacional. Al menos en la última fase de su evolución, los dos filósofos y militantes revolucionarios tampoco descartaban la posibilidad de una revolución en un país como Rusia, pese a hallarse en la periferia del mundo capitalista desarrollado. Vemos que tenían previstos no pocos conflictos y contradicciones de los que caracterizarían el siglo XIX. De todos modos, para Marx y Engels el epicentro de la revolución seguía siendo Europa, Occidente. Cuando la Comuna de París se ahogó en un mar de sangre pensaron que Alemania recogería el testigo de Francia como vanguardia del movimiento revolucionario; la propia revolución rusa sería, a su juicio, el preludio de la revolución europea. De modo que el desplazamiento del epicentro de la revolución del oeste al sureste y la configuración de la revolución social, casi siempre, como revolución nacional, eran hechos que estaban más allá del horizonte de Marx y Engels. El carácter imprevisible del proceso histórico en general no lo explica todo. Hay algo más específico, que son las jugadas de quienes se oponen al proyecto de emancipación del movimiento revolucionario: ya en 1868 Ernest Renan, en Francia, señalaba que la

expansión colonial era «la única vía de escape» para librarse del socialismo. Unos treinta años después Cecil Rhodes, en Inglaterra, insistía en la misma línea: «si no queremos la guerra civil tenemos que volvernos imperialistas» (Losurdo, 2014a, pp. 267-270). Muchos países aprendieron la lección, solo que, mientras por un lado el conflicto social en las metrópolis se suavizó, por otro la contradicción entre pueblos coloniales y potencias colonialistas se agravó, y la tensión entre potencias colonialistas e imperialistas creció hasta desembocar en la primera guerra mundial. Estas dos contradicciones se sumaron a la lucha, que venía de atrás, entre clases subalternas y élites dominantes. Un viraje imprevisto e imprevisible que desorientó a los sectores y a las personalidades de inspiración socialista y marxista, quienes arrugaron la nariz ante los intentos de construir una sociedad poscapitalista en un país que en gran medida era preburgués, atrasado en lo económico y lo político, empobrecido y embrutecido por la guerra. Es «la última revolución burguesa», y no la más lograda, sentenciaba Kautsky, para quien los acontecimientos de Rusia eran sustancialmente ajenos a la causa de la lucha por el socialismo que él pretendía defender con más ahínco que nunca. Salvo que para la masa profana la lucha en favor o en contra del socialismo, en esos años, era una lucha en favor o en contra de la Rusia soviética.

b) Lenin fue quien llamó la atención sobre la afirmación de Rhodes. Con todo, a pesar de que a comienzos del siglo XX ya era consciente de «la enorme importancia de la cuestión nacional» y colonial (LO, 21; 90) –una visión que sobrepasaba claramente la de Marx y Engels–, el gran revolucionario ruso no podía imaginar que el choque entre colonialismo y anticolonialismo arrastraría a Europa, es más, tendría allí su epicentro. Parecía que el octubre bolchevique iba a ser el preludio de las revoluciones socialistas en Occidente. El reparto de las colonias se había completado y cualquier intento de nuevo reparto en el mundo llevaría a un enfrentamiento mortal entre las potencias colonialistas e imperialistas y reactivaría la dialéctica de la transformación de la guerra imperialista en guerra civil revolucionaria, origen de la Rusia soviética. Pero Hitler hizo una jugada nueva e inesperada: sí, el reparto del mundo colonial tradicional se había completado, pero nada impedía convertir en colonias unos países que ya se habían incorporado al mundo civilizado e incluso tenían un pasado imperialista. El Tercer Reich desencadenó una guerra bárbara dirigida a

someter y esclavizar a los eslavos de Polonia y la Unión Soviética; lo mismo hizo el imperio del Sol Naciente contra China, y algo parecido intentó la Italia fascista en los Balcanes. En particular, las guerras contra la Unión Soviética y contra China fueron las mayores guerras coloniales de la historia. El resultado fue que la cuestión nacional recuperó centralidad y prioridad a escala mundial. La derrota del Eje, aunque en Europa del Este se formó un «campo socialista» con el avance del Ejército Rojo, no impulsó una serie de revoluciones socialistas sino una ola gigantesca de revoluciones anticoloniales que a menudo estuvieron dirigidas o influidas por los comunistas y por lo tanto tenían orientación socialista. Esta nueva etapa histórica también estuvo marcada por las contradicciones y conflictos agudos en el movimiento comunista: la lucha de clases cedió el puesto a la lucha nacional, y en la Unión Soviética y China la consigna leninista de convertir la guerra imperialista en guerra civil revolucionaria dio paso al llamamiento a la Gran Guerra Patriótica contra el Tercer Reich y a la guerra de resistencia contra el imperialismo japonés. Es comprensible la desorientación, la perplejidad, la desconfianza e incluso el malestar que cundieron en sectores del movimiento comunista; lo cierto es que en estos años la línea divisoria entre comunismo y anticomunismo coincidía a grandes rasgos con la que separaba a quienes apoyaban las épicas luchas anticoloniales protagonizadas por los pueblos soviético y chino y quienes las enfrentaban y obstaculizaban.

c) El principal intérprete de esta nueva situación fue Mao Zedong, que en 1938, cuando Japón amenazaba con someter colonialmente y esclavizar a China, hablaba de «identidad entre la lucha nacional y la lucha de clases» (Losurdo, 2013, pp. 169-172). Una identidad que tendía a caracterizar la revolución anticolonial en su conjunto. Mao también tenía razón cuando afirmaba que el epicentro de la lucha de clases, en aquellos años, se había desplazado de Occidente a Oriente, y que sus principales protagonistas ya no eran los obreros de la metrópoli capitalista sino los pueblos de las colonias o semicolonias en lucha por su liberación. Esta tesis, aunque en cierto modo se inspiraba en una disputa lamentable por la hegemonía en el ámbito del movimiento comunista, reflejaba correctamente el nuevo panorama internacional. La guerra fría, que se volvió caliente e incluso abrasadora en Indochina y que en Cuba amenazó con convertirse en un holocausto nuclear,

era en gran parte un intento de Occidente por sofocar la revolución anticolonialista mundial. Una revolución apoyada, ante todo, por dos países, la Unión Soviética y China, que competían duramente entre sí pero acababan de salir victoriosos de una épica lucha anticolonialista contra en Tercer Reich y el imperio del Sol Naciente, respectivamente. Sin embargo, también en este caso surgieron círculos y personalidades del movimiento comunista que en nombre, por ejemplo, del «obrerismo», miraban con desdén la historia profana, considerándola irrelevante desde el punto de vista de la pura lucha de clases y la auténtica lucha por el comunismo.

d) La revolución anticolonialista tampoco tenía un desarrollo lineal. La iniciativa de los antagonistas, también en este caso, hacía que fuera accidentado e imprevisto. Mao, junto con Lin Piao, pensaba que iban a proliferar los movimientos revolucionarios desde abajo y que su victoria conduciría al cerco de la ciudad capitalista e imperialista por el campo anticolonialista y tercermundista. Esta era también la visión de Fidel Castro y aún más del Che Guevara, quien esperaba reproducir en otros países latinoamericanos la victoria de la revolución cubana. Pero las revoluciones victoriosas desde abajo acabaron siendo la excepción y no la regla. Las potencias coloniales tradicionales, aprendida la lección de la derrota total del Eje en su intento de retomar y radicalizar la tradición colonial, fomentaron desde arriba una serie de revoluciones pasivas que dieron origen a países formalmente independientes en lo político, pero reducidos al rango de semicolonias debido a la persistente dependencia económica o a la presencia en su territorio o en sus cercanías de amenazadoras bases militares. Por si acaso, un formidable aparato militar, unificado bajo la dirección de la república norteamericana, estaba listo para impedir el paso de la revolución pasiva a la activa. De acuerdo con esta lógica, en 1946 Filipinas, donde a principios del siglo había estallado una gran revolución anticolonial reprimida por Estados Unidos con prácticas despiadadas, a veces genocidas, conquistó una independencia formal y sometida a la vigilancia estrecha de Washington. Al año siguiente, y antes, por tanto, de la fundación de la República Popular China, India logró la independencia gracias a una revolución pasiva, impulsada para evitar que el modelo de Mao Zedong cuajara en el otro gran país asiático. A veces el peligro de que una revolución pasiva se convirtiera en activa se conjuró con una

contrarrevolución preventiva que, en el caso de Indonesia, conllevó la matanza, también preventiva, de cientos de miles de comunistas. A los países nacidos de una revolución anticolonial victoriosa también se les podía neutralizar con una política de contención económica antes de pasar a la militar mediante embargos devastadores que hacían tambalearse su independencia real, socavaban su base social de consenso en el interior y su capacidad de atracción en el campo internacional: era la política aplicada durante décadas contra China y aún vigente en perjuicio de Cuba.

Deng Xiaoping fue consciente del nuevo giro de la situación. Mao había repetido hasta el final (y con él Lin Piao): «En lo referente al problema de la guerra mundial, solo hay dos posibilidades. Una es que la guerra provoque la revolución [como sucedió en los dos conflictos mundiales] y la otra es que la revolución impida la guerra» (en Lin Piao, 1969, p. 84). La diferencia era que en 1914 y 1939 el movimiento revolucionario podía desplegar una fuerza capaz de impedir el estallido de la guerra. El nuevo dirigente chino, en cambio, partía de una evaluación completamente distinta: Estados Unidos y Occidente habían logrado detener la ola de la revolución anticolonial y estabilizar la situación internacional, lo que presagiaba un largo periodo de paz o, más exactamente, sin guerras de gran alcance. Esta situación de estancamiento, si por un lado era el fruto de una derrota, por otro podía ser la oportunidad para un poderoso avance: un país como China, en vez de gastar grandes recursos en previsión de una improbable conflagración, podía aprovechar el tiempo para desarrollar poderosamente las fuerzas productivas y lograr la independencia económica y tecnológica, además de política, convirtiéndose así en un punto de referencia para todo el Tercer Mundo. Los países que habían logrado la independencia mediante una revolución pasiva o los que, como en Latinoamérica, disfrutaban de una libertad parcial y siempre estaban a punto de perderla por una intervención militar de Washington, podían optar también por la vía del desarrollo independiente y la lucha contra el hegemonismo consagrado por la doctrina Monroe y otras parecidas. Dicho de otro modo: la revolución anticolonial continuaba, pero con distintas formas; había pasado de la fase político-militar a la fase político-económica. Pronto se vieron los resultados de esta nueva fase de la revolución anticolonial, que son muy relevantes. Vana ha sido la esperanza de convertir a China en un país

semicolonial. Al contrario, la «gran divergencia» que consagraba el dominio absoluto de Occidente y su país-guía en el mundo está reduciéndose a marchas forzadas; en América Latina ha fracasado clamorosamente el intento de reafirmar la doctrina Monroe; la esperanza que abrigó Washington durante algún tiempo de que su triunfo en la guerra fría le permitiría un control sustancial de la inmensa riqueza energética de Rusia y la reducción de este país a una situación semicolonial no se ha realizado; la ola de desestabilizaciones y cambios de régimen camuflados de «revoluciones de colores» parece agotada; la pretensión de Occidente y su país-guía de desencadenar soberanamente guerras en cualquier rincón del mundo aun sin autorización del Consejo de Seguridad de la ONU tropieza cada vez con más resistencias; la credibilidad de Estados Unidos como «nación elegida por Dios» para guiar el mundo está en mínimos históricos.

Pero precisamente estos éxitos logrados en la segunda etapa de la revolución anticolonialista mundial podrían acortar el periodo de relativa estabilidad y relativa paz que Deng Xiaoping previó correctamente y utilizó acertadamente. Cada vez es más patente en Estados Unidos la presencia de círculos que acarician un sueño perverso: la que durante algún tiempo seguirá siendo una superpotencia solitaria podría tratar de consolidar y hacer definitivo su dominio y sacudirse la crisis y la decadencia recurriendo a su, hasta ahora, inigualable aparato militar. No hay duda: los focos de guerra aumentan, los peligros de guerra a gran escala se agravan. ¿Se detendrá en el umbral nuclear el conflicto devastador que empieza a perfilarse en el horizonte?

No tranquiliza precisamente el hecho, destacado por analistas insospechables (por ejemplo, el exembajador italiano en Moscú), de que Estados Unidos aspira a asegurarse «la posibilidad de un primer golpe impune» (Romano, 2014, p. 29).

El movimiento comunista, surgido en la lucha contra la primera guerra mundial, debería estar en primera fila, unido y compacto, en la lucha por la paz; y, fiel a su historia, también debería estar en primera fila, unido y compacto, en defensa de la nueva etapa de la revolución anticolonialista mundial. Lamentablemente no es así. También hoy (en realidad, hoy más que nunca) hay círculos y personalidades que consideran estas tareas demasiado mediocres y vulgares, tareas en todo caso profanas, frente a la historia sagrada

de la emancipación y la salvación revolucionaria que imaginan y a la que solo ellos aspiran.

… doble definición del «comunismo»

Los comunistas deben admitir una verdad, por dolorosa que sea: el ideal del comunismo también puede configurarse como un instrumento de evasión, es más, como una religión de evasión. Frente al futuro luminoso, frente al paraíso de los creyentes, las luchas concretas impuestas en cada ocasión por los desarrollos objetivos de la lucha de clases y las etapas concretas del proceso de emancipación parecen propias de un valle de lágrimas que no tiene ningún valor.

Marx, desde los comienzos de su formación como filósofo y militante revolucionario, revela una plena conciencia de este peligro. Es preciso partir de las «luchas *reales*». Vale la pena señalar que la cursiva ya está presente en Marx, quien aclara después:

> No nos enfrentamos al mundo de un modo doctrinario, con un nuevo principio: esta es la verdad, arrodíllate […] No le decimos al mundo: deja esas luchas, son estupideces, nosotros te daremos la verdadera consigna de lucha. Nos limitaremos a mostrarle por qué está luchando realmente, pues la conciencia es algo que tiene que adquirir, aunque no quiera (MEW, 1; 345).

Si se desdeñan las «luchas *reales*» o, en palabras del *Manifiesto del partido comunista*, el «movimiento histórico que se está desarrollando ante nuestros ojos», el militante y teórico de la revolución acaba convirtiéndose en un «apóstol salvador del mundo» (ibíd., 4; 474-475). Aunque la actual *Marx Renaissance* y el actual desarrollo del «movimiento comunista libertario» son bienvenidos, también hay que reconocer el peligro de que en su interior el «apóstol salvador del mundo» prevalezca sobre el militante y teórico de la revolución. Porque la deserción de las luchas concretas contra el desmantelamiento del estado social, en defensa de la soberanía estatal, la independencia nacional y el derecho al desarrollo, a veces se justifica con el ideal del comunismo: frente al futuro luminoso que se imagina, ¡cuán limitadas y mezquinas son las luchas actuales! Con esta perspectiva, el comunismo se configura como un instrumento de evasión de la realidad y no se diferencia de cualquier otra religión.

Para conjurar, precisamente, este peligro, *La ideología alemana*, que incluye una visión enfática del futuro comunista, nos brinda al mismo tiempo una visión muy distinta del comunismo: no hay que entenderlo como «un *estado de cosas* que debe instaurarse, un *ideal* al que debe ajustarse la realidad», sino como «el movimiento real que supera el estado de cosas presente» (ibíd., 3; 35). Si la sublime belleza del futuro comunista distrae de las luchas que se imponen en el presente, sería un desastre.

No se trata, ni mucho menos, de guiarse por la fórmula de Bernstein («el movimiento lo es todo, el fin no es nada») que rehusaba poner en discusión lo esencial, el poder político de la burguesía y la arrogancia imperialista de las grandes potencias (es bien conocida la benevolencia del dirigente socialdemócrata hacia la misión «civilizadora» del colonialismo). El fin que a Bernstein le habría gustado suprimir (eternizando así las relaciones sociopolíticas existentes, a escala nacional e internacional) sigue estando ahí: se trata de construir una sociedad poscapitalista y postimperialista, pero una sociedad que ya no puede ni debe imaginarse con los colores de una utopía que, con su eterna belleza, desvía la atención de las «luchas *reales*» y del «movimiento real» (Losurdo, 2005b, pp. 96-98). Como en el pasado, también en el presente la concreción y la credibilidad del compromiso comunista se mide por su capacidad para hacer valer en la teoría y en la práctica la doble definición de «comunismo» que encontramos en Marx y Engels.

Conclusiones. El azaroso viaje de Colón como metáfora de la revolución

Lenin y los dirigentes de la Internacional Comunista aspiraban a una república soviética mundial, con la desaparición, en última instancia, de las clases sociales, los estados, las naciones, el mercado y las religiones. No es que no nos hayamos acercado nunca a esta meta, es que ni siquiera hemos avanzado hacia ella. Por lo tanto, estaríamos en presencia de un fracaso evidente y total. En realidad, el desfase entre programas y resultados es propio de toda revolución. Los jacobinos franceses no realizaron o restablecieron la *polis* antigua; los revolucionarios americanos no crearon la sociedad de pequeños agricultores y productores, sin polarización entre riqueza y pobreza, sin un ejército permanente ni un fuerte poder central; los puritanos ingleses no resucitaron la

sociedad bíblica transfigurada míticamente por ellos. La aventura de Cristóbal Colón, que zarpa en busca de las Indias pero descubre América, puede servir de metáfora para entender la dialéctica objetiva de los procesos revolucionarios. Quienes subrayan esto son justamente Marx y Engels: en su análisis de la revolución francesa o inglesa no parten de la conciencia subjetiva de sus protagonistas o de los ideólogos que las invocaron y prepararon ideológicamente, sino del estudio de las contradicciones objetivas que las impulsaron y de las características reales del continente sociopolítico descubierto o revelado por las alteraciones producidas; los dos teóricos del materialismo histórico, por lo tanto, subrayan el desfase entre proyecto subjetivo y resultado objetivo, para pasar luego a explicar los motivos de dicho *décalage* y de su necesidad. ¿Por qué deberíamos proceder de otro modo con respecto a la revolución de octubre?[8]

---

1. [Parece evidente que esta primera frase del capítulo enlaza inmediatamente con el final del capítulo suprimido. Sea como sea, «marxismo occidental libertario» se refiere a Žižek (2009b, p 255; *N. del E.*].

2. [Aquí Domenico Losurdo, en el cuerpo del texto, escribe unas líneas con una fuente distinta. Lo mantenemos en el cuerpo del texto, señalando el principio y el final; N. del E.].

3. [Termina aquí la parte escrita en una fuente distinta de la usada normalmente en el cuerpo de texto; N. del E.].

4. [Aquí Domenico Losurdo, en el cuerpo del texto, escribe unas líneas con una fuente distinta de la usada normalmente. A este pasaje se le puede dar un valor de anotación, que transcribimos a continuación; N. del E.]. El Gran Salto –añado yo–, aunque hizo gala de un voluntarismo fuera de la realidad, trataba de liberar al gran país asiático de la tragedia (penuria endémica, carestías repetidas con la consiguiente muerte por hambre a gran escala) provocada por la agresión imperialista y el «siglo de las humillaciones» y mantenido por el embargo despiadado de Estados Unidos.

5. [Aquí Domenico Losurdo, en el cuerpo del texto, prosigue en una fuente distinta de la habitual; pero al ser este pasaje totalmente consecuente con el anterior y el posterior, lo integramos –señalando el principio y el final– en el cuerpo del texto; N. del E.].

6. [Termina aquí la parte escrita en fuente distinta de la habitual en el cuerpo del texto; N. del E.].

7. [La frase implica una referencia que no se encuentra en la presente versión; de todos modos hemos señalado el pasaje de Hamilton al que se refiere Losurdo; *N. del E.*].

8. [Aquí se interrumpe el texto. La conclusión, probablemente, es una mera alusión que nos lleva a un texto ya publicado; por ejemplo, en Losurdo 2005b, pp. 113-117. Como en él se desarrollan temas no estrictamente relacionados con el planteamiento global de *La cuestión comunista*, se ha decidido no añadir nada aquí. Por otro lado, tampoco se puede descartar que Losurdo quisiera terminar el libro justamente así, con esta pregunta. Sea como fuere, ateniéndonos a la forma en que nos ha llegado el texto, conforme al criterio que ha guiado la

presente edición, la conclusión se presenta en su forma original; N. del E.].

Referencias bibliográficas

Aly, G. (2005), Hitlers Volksstaat. *Raub, Rassenkrieg und nationaler Sozialismus, Fischer,* Fráncfort.

Arendt, H. (1986), «Ripensare il sionismo» (1945), en Ead., *Ebraismo e modernità*, Unicopli, Milán.

Asor Rosa, A. (1969), *Scrittori e popolo. Il populismo nella letteratura italiana contemporanea* (1965), Samonà e Savelli, Roma (3ª ed.).

Badiou, *A. (1988), L'être et l'événement*, Seuil, París (trad. de Raúl J. Cedeiras, *El ser y el acontecimiento*, Manantial, Buenos Aires, 1999).

——— (2006), *Il secolo* (2005), Feltrinelli, Milán (trad. de Horacio Pons, *El siglo*, Manantial, Buenos Aires, 2005).

——— (2009), *L'hypothèse communiste*, Lignes, París («La hipótesis comunista», *New Left Review* 49 (español), marzo-abril de 2008, pp. 27-38).

——— (2010), *Second manifeste pour la philosophie*, Flammarion-Champs, París (trad. de Carmen Rodríguez, *Segundo manifiesto por la filosofía*, Manantial, Buenos Aires, 2010).

——— (2011a), *La relation énigmatique entre philosophie et politique*, Germina, París (trad. de Horacio Pons, *Filosofía y política: una relación enigmática*, Amorrortu, Buenos Aires-Madrid, 2014).

——— (2011b), «Le socialisme est-il le réel dont le communisme est l'idée?», en Badiou, A. y Zizek, S., *L'idée du communisme*, vol. II, Lignes, París.

Beaumont, G. de (1989), *L'Irlande sociale, politique et religieuse* (1839), 2 vols., Ceriul, Université Charles De Gaulle-Lille III, Villeneuve-d'Ascq (repr. multicopiada).

Bebel, A. (1964), *Die Frau und der Sozialismus* (1879), Dietz, Berlin (60ste Ausg.) (trad. de Vicente Romano, *La mujer y el socialismo*, Akal, Madrid, 2017).

Benedetto, E. (1995), «L'anniversario dimenticato», en *La Stampa*, 19 de octubre.

Benjamin, W. (1982a), «Per la critica della violenza» (1920-21), en Id., "Angelus Novus". *Saggi e frammenti***,** Einaudi, Turín.

——— (1982b), «Tesi di filosofia della storia» (1940), en Id., "Angelus Novus". *Saggi e frammenti*, Einaudi, Turín.

Berlin, I. (1989), *Quattro saggi sulla libertà* (1969), Feltrinelli, Milán (*Cuatro ensayos sobre la libertad*, Alianza Editorial, Madrid, 2004).

Bernstein, E. (i896-97), «Die deutsche Sozialdemokratie und die türkischen Wirren», en *Die neue Zeit*, 4, pp. 108-116.

——— (1900), «Der Sozialismus und die Kolonialfrage», en Sozialistische Monatshefte, 4, pp. 549-562.

Bloch, E. (1961), *Naturrecht und menschliche,* Würde, Suhrkamp, Fráncfort (trad. de Felipe González Vicén, *Derecho natural y dignidad humana*, Dykinson, Madrid, 2011).

——— (1971), *Geist der Utopie* (1918), Suhrkamp, Fráncfort.

Bobbio, N. (1977a), «Invito al colloquio» (1951), en Id., *Politica e cultura*, Einaudi, Turín, pp. 15-31.

——— (1977b), «Difesa della libertà» (1952), en Id., *Politica e cultura*, Einaudi, Turín, pp. 47-57.

——— (1977c), «Della libertà dei moderni paragonata a quella dei posteri» (1954), en Id.,

*Politica e cultura***,** *Einaudi*, Turín, pp. 160-194.
——— (1977d), «Libertà e potere» (1954), en Id., *Politica e cultura*, Einaudi, Turín, pp. 269-282.
——— (1990a), «L'utopia capovolta», en *La Stampa*, Turín.
——— (1990b), «Caro Badaloni, solo due domande...», en *L'Unità*, 28 de enero.
——— (1991), «Stuart Mill liberale e socialista», en *La Lettera del Venerdì*, supl. de l'Unità, 31 de mayo.
——— (1994), «L'eterno duello. Democrazia senza fascisti né comunisti», en *La Stampa*, 11 de diciembre.
——— (1997), *Autobiografia*, Laterza, Roma-Bari (trad. de Esther Benítez, Autobiografía, Taurus, Madrid, 1998).
Boffa, G. (1997), *L'ultima illusione. L'Occidente e la vittoria sul comunismo*, Laterza, Roma-Bari.
Bouglé, C. (1938), «Préface», en E. Halévy (1938), *L'ère des tyrannies*. Étude sur le socialisme et la guerre, París.
Brzezinski, Z. K. (2012), *Strategic Vision: America and the Crisis of Global Power***,** Basic Books, Nueva York.
Bucharin, N. I. (1984), *Lo Stato Leviatano. Scritti sullo Stato e la guerra, 1915-1917***,** Unicopli, Milán.
Burke, E. (1826), «Reflections on the Revolution in France» (1790), en Id., *The Works: A New Edition***,** vol. V, Rivington, Londres.
Cahen, J., Pouteau M. (1964), *Una resistenza incompiuta. La guerra d'Algeria e gli anticolonialisti francesi, 1954-1962*, 2 vols., il Saggiatore, Milán.
Caillé, A. (2013), *Per un manifesto del convivialismo* (2011), Pensa multimedia, Lecce-Brescia.
Calogero, G. (1972), *Difesa del liberalsocialismo ed altri saggi***,** Marzorati, Milán.
Campe, J. H. (1977), *Briefe aus París zur Zeit der Revolutiongeschrieben* (1790), Olms, Hildesheim (anast. Nachdr.)
Carr, E. H. (1964), *La rivoluzione bolscevica* (1950), Einaudi, Turín (4ª ed.).
Catherwood, C. (2004), *Churchill's Folly: How Winston Churchill Created Modern Iraq,* Carrol & Graf, Nueva York.
Clark, CH. (2013), *The Sleepwalkers: How Europe Went to War in 1914*, Penguin Books, Londres (trad. de Irene Cifuentes y Alejandro Pradera, *Sonámbulos: cómo Europa fue a la guerra en 1914*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2014).
Comito, V. (2014), *La Cina è vicina?*, Ediesse, Roma.
Crèvecoeur, J. H. St. John de (1904), *Letters from an American Farmer* (1782), Duffield, Nueva York.
Croce, B. (1950), *L'Italia dal 1914 al 1918*. Pagine sulla guerra, Laterza, Bari (3ª ed.).
——— (1959), *Discorsi di varia filosofia,* 2 vols., Laterza, Bari.
——— (1967), *Storia d'Italia dal 1871 al 1915* (1928), Laterza, Bari.
——— (1973), *Materialismo storico ed economia marxistica (1899)*, Laterza, Roma-Bari.
——— (1993), *Scritti e discorsi politici (1943-1947),* 2 vols., Bibliopolis, Nápoles.
Dahrendorf, R. (1963), *Classi e conflitti di classi nella società industriale* (1959) (trad. de Manuel Troyano, *Las clases sociales y su conflicto en la sociedad industrial*, Rialp, Madrid, 1979).
Del Boca, A. (2006), *Italiani, brava gente?* (2005), Neri Pozza, Vicenza (3ª ed.).
Deng, Xiaoping (1992-95), *Selected Works*, 3 vols., Foreign Languages Press, Beijing.

Diamond, J. (1998), *Armi, acciaio e malattie. Breve storia del mondo negli ultimi tredicimila anni* (1997), Einaudi, Turín (trad. de Fabián Chueca, *Armas, gérmenes y acero: breve historia de la humanidad en los últimos trece mil años*, Debate, Barcelona, 2020).
Dimaggio, A. (2009), *When Media Goes to War*, Monthly Review Press, Nueva York.
Fabbri, D. (2014), «L'autogol di Obama», en *Limes. Rivista italiana di Geopolitica*, 8, pp. 191-198.
Ferguson, N. (2005), *Colossus: The Rise and Fall of the American Empire* (2004), Penguin Books, Londres (trad. de Magdalena Chocano, *Coloso: auge y decadencia del imperio americano*, Debate, Barcelona, 2005).
——— (2008), *Ventesimo secolo, l'età della violenza* (2006), Mondadori, Milán.
——— (2011), *Civilization: The West and the Rest,* Penguin Books, Londres (trad. de Francisco J. Ramos, *Civilización*, Debate, Barcelona, 2012).
Figes, O. (2000), *La tragedia di un popolo. La Rivoluzione russa 1891-1924* (1996), tea, Milán (trad. de César Vidal, *La revolución rusa: la tragedia de un pueblo*, Edhasa, Barcelona, 2001).
Fishman, T. C. (2005), *China spa. La superpotenza che sta sfidando il mondo,* Nuovi mondi media, Bolonia (trad. de Ricardo García, *China S.A.: cómo la nueva potencia industrial desafía al mundo,* Debate, Barcelona, 2006).
Fontaine, A. (1968), *Storia della guerra fredda. Dalla guerra di Corea alla crisi delle alleanze* (1967), 2 vols., il Saggiatore, Milán (*Historia de la guerra fría*, Caralt, Barcelona, 1970).
Furet, F. (1995), *Il passato di un'illusione. L'idea comunista nel XX secolo*, Mondadori, Milán (*El pasado de una ilusión: ensayo sobre la idea comunista en el siglo XX*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1995).
Gentile, G. (1991), *Il fascismo e la Sicilia* (1924), en Id., *Politica e cultura*, vol. I (Opere, vol. xlv), Le Lettere, Florencia.
Gernet, J. (1978), *Il mondo cinese. Dalle prime civiltà alla Repubblica popolare* (1972), Einaudi, Turín (trad. de Dolors Folch, *El mundo chino*, Crítica, Barcelona, 2018).
Gingrich, N. (1995), «America, perché sei così grande?», en *La Stampa*, 26 de enero.
Gobetti, P. (1983), *La rivoluzione liberale. Saggio sulla lotta politica in Italia* (1924), Einaudi, Turín.
"goldex poldex" (2011), «L'événement dans la chambre froide: le Carnival de Solidarnosc (1980-1981), explosion de l'imaginaire politique», en A. Badiou, S. Zizek, *L'idée du communisme,* vol. ii, Lignes, París.
Gramsci, A. (1966), «Socialismo e fascismo». *L'Ordine Nuovo*, 1921-1922**,** Einaudi, Turín.
——— (1975), *Quaderni del carcere*, Einaudi, Turín.
——— (1984), *Il nostro Marx,* 1918-1919, Einaudi, Turín.
——— (1987), «L'Ordine Nuovo», 1919-1920, Einaudi, Turín.
Gumplowicz, L. (1883), *Der Rassenkampf Soziologische Untersuchungen***,** Wagner'sche Universitätsbuchhandlung, Innsbruck.
Halévy, É. (1938), *L'ère des tyrannies. Études sur le socialisme et la guerre,* Gallimard, París.
Hamilton, A. (2001), *Writings*, The Library of America, Nueva York.
Hardt, M. (1999), «La nuda vita sotto l'Impero», en *il manifesto*, 15 de mayo.
Hardt, M., Negri A. (2002), *Impero* (2000), Rizzoli, Milán (trad. de Nélida Bixio, *Imperio*, Paidós Ibérica, Barcelona, 2005).
——— (2004), *Moltitudine. Guerra e democrazia nel nuovo ordine imperiale,* Rizzoli, Milán (trad. de J. A. Bravo, *Multitud. Guerra y democracia en la era del imperio,* Debate, Barcelona,

2004).
——— (2012), *Declaración*, Akal, Madrid.
Hegel, G. W. F. (1919-20), *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Meiner, Leipzig.
——— (1969-79), *Werke in zwanzig Bänden*, Suhrkamp, Fráncfort.
Heidegger, M. (1975), «Nietzsche: Der europäische Nihilismus» (1940), en Id., *Gesamtausgabe*, vol. xlviii, Klostermann, Fráncfort.
Herold, J. Ch. (1981), *Amante di un secolo. Vita di Madame de Staël* (1958), Bompiani, Milán (*Una amante y su época*, Plaza & Janés, Barcelona, 1961).
Hobhouse, L. T. (1909), *Democracy and Reaction* (1905), Fisher Unwin, Londres (2ª ed.).
——— (1921), *The Metaphysical Theory of the State: A Criticism* (1918), Allen & Unwin, Londres (2ª ed.) (trad. de Dalmacio Negro, *Teoría metafísica del estado*, Aguilar, Barcelona, 1981).
——— (1977), *Liberalism* (1911), Oxford University Press, Oxford (trad. de José Luis Monereo y Julio Calvo, *Liberalismo*, Comares, Granada, 2008).
Hobson, J. A. (1901), «Socialistic Imperialism», en *International Journal of Ethics*, 12, 1, pp. 44-58.
——— (1915), *Towards International Government*, Allen & Unwin, Londres.
——— (1917), *The Fight for Democracy,* The National Labour Press, Mánchester–Londres.
——— (1974), *L'imperialismo* (1902; 3ª ed. 1938), isedi, Milán.
Hofbauer, H. (2011), *Verordnete Wahrheit, bestrafte Gesinnung. Rechtsprechung als politisches Instrument***,** ProMedia, Viena.
Hoffmeister, J. (hrsg.) (1936), *Dokumente zu Hegels Entwicklung***,** Frommann, Stuttgart.
Holloway, J. (2004), *Cambiare il mondo senza prendere il potere. Il significato della rivoluzione oggi* (2002), Carta, Roma (trad. de Marcela Zangaro, *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*, El Viejo Topo, Barcelona, 2003).
Ignatieff, M. (2002), «Lehrer Atta, BigD und die Amerikaner», en *Die Zeit*, 15 de agosto, (publicado originalmente en *The New York Times Magazine*).
Jefferson, Th. (1984), *Writings*, The Library of America, Nueva York.
Jünger, E. (1978), «Die totale Mobilmachung (1930)», en Id., Samtliche Werke, vol. vii, *Klett-Cotta, Stuttgart.*
Kant, I. (1900), *Gesammelte Schriften, hrsg. von der Deutschen Akademie der Wissenschaften*, Reimer-de Gruyter, Berlín-Leipzig.
Kelley, R. D. G. (1990), *Hammer and Hoe: Alabama Communists during the Great Repression*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill-Londres.
Kershaw, I. (1995), *Che cos'è il nazismo? Problemi interpretativi e prospettive di ricerca* (1985), Bollati Boringhieri, Turín.
Kissinger, H. (2011), *On China*, The Penguin Press, Nueva York (trad de Carme Geronès, *China*, Debate, Barcelona, 2017).
Koss, S. (1973), *The Pro-Boers: The Anatomy of an Antiwar Movement,* The University of Chicago Press, Chicago-Londres.
Lacouture, J. (1967), *Ho Chi Minh*, il Saggiatore, Milán (*Ho Chi Minh*, Alianza, Madrid, 1970).
Lafargue, P. (1888), «Die Legende von Victor Hugo», en *Neue Zeit*. Revue des geistigen und offentlichen Lebens, 6.
Lasky, H. J. (1948), *Liberty in the Modern State*, Allen & Unwin, Londres (new ed.) (*La*

libertad en el estado moderno, Comares, Granada, 2020).
Lenin, V. I. (1955-70), *Opere complete,* Editori Riuniti, Roma (a esta edición se refiere la sigla LO, seguida de la indicación del volumen y la página).
Lévi-Strauss, C. (2002), *Razza e storia. Razza e cultura* (2001), Einaudi, Turín.
Lewis, A. (2002), «Bush and Iraq», en *The New York Review of Books,* 7 de Noviembre.
Lin, Piao (1969), *Rapporto al IX Congresso Nazionale del partito comunista cinese***,** Editorial en lenguas extranjeras, Pekín.
Losurdo, D. (1991), *La comunità, la morte, l'Occidente. Heidegger e l'«ideologia della guerra»,* Bollati Boringhieri, Turín (trad. de Antonio Bonanno, *La comunidad, la muerte, Occidente. Heidegger y la «ideología de la guerra»*, Losada, Buenos Aires, 2012).
——— (1993), *Democrazia o bonapartismo. Trionfo e decadenza del suffragio universale,* Bollati Boringhieri, Turín.
——— (1996), *Il revisionismo storico. Problemi e miti*, Laterza, Roma-Bari.
——— (1997a), *Hegel e la Germania. Filosofia e questione nazionale tra rivoluzione e reazione***,** Guerini-Istituto italiano per gli Studi filosofici, Milán.
——— (1997b), *Antonio Gramsci dal liberalismo al «comunismo critico»,* Gamberetti, Roma (trad. de Juan Vivanco, *Antonio Gramsci, del liberalismo al «comunismo crítico»*, Ed. del Oriente y del Mediterráneo, Madrid, 2015).
——— (2005a), *Controstoria del liberalismo,* Laterza, Roma-Bari (trad. de Marcia Gasca, *Contrahistoria del liberalismo*, El Viejo Topo, Barcelona, 2007).
——— (2005b), *Fuga dalla storia? La rivoluzione russa e la rivoluzione cinese oggi* (1999), La città del sole, Nápoles.
——— (2007), *Il linguaggio dell'Impero. Lessico dell'ideologia americana,* Laterza, Roma-Bari (trad. de Alejandro García Mayo, *El lenguaje del imperio. Léxico de la ideología americana*, Guillermo Escolar, Madrid, 2008).
——— (2008), *Stalin, storia e critica di una leggenda nera*, Carocci, Roma (trad. de Antonio J. Antón, *Stalin. Historia y crítica de una leyenda negra*, El Viejo Topo, Barcelona, 2011).
——— (2011), *Hegel e la libertà dei moderni* (1992), 2 vols., La scuola di Pitagora, Nápoles.
——— (2010), *La non-violenza. Una storia fuori dal mito*, Laterza, Roma-Bari (trad. de Helena Aguilà, *La cultura de la no violencia. Una historia alejada del mito*, Península, Barcelona, 2011).
——— (2013), *La lotta di classe. Una storia politica e filosofica,* Laterza, Roma-Bari (trad. de Juan Vivanco, *La lucha de clases. Una historia política y filosófica*, El Viejo Topo, Barcelona, 2014).
——— (2014a), *La sinistra assente. Crisi, società dello spettacolo e guerra,* Carocci, Roma (trad. de Juan Vivanco, *La izquierda ausente*, El Viejo Topo, Barcelona, 2015).
——— (2014b), *Nietzsche, il ribelle aristocratico. Biografia intellettuale e bilancio critico*, vol. I, *La critica della rivoluzione dai profeti ebraici al socialismo* (2002), Bollati Boringhieri, Turín.
——— (2014c), *Nietzsche, il ribelle aristocratico. Biografia intellettuale e bilancio critico*, vol. II, *La reazione antidemocratica. Politica ed eccedenza teoretica* (2002), Bollati Boringheri, Turín.
——— (2015), *Il revisionismo storico. Problemi e miti* (1996), Laterza, Roma-Bari.
——— (2016), *Un mondo senza guerre. L'idea di pace dalle promesse del passato alle tragedie del presente*, Carocci, Roma (trad. de Juan Vivanco, *Un mundo sin guerras. La idea de paz, de las promesas del pasado a las tragedias del presente*, El Viejo Topo, Barcelona, 2016).
——— (2017), *Il marxismo occidentale. Come nacque, come morì, come può rinascere,* Laterza,

Roma-Bari (trad. de Alejandro García Mayo, *El marxismo occidental. Cómo nació, cómo murió y cómo puede resucitar*, Trotta, Madrid, 2019).
Löwith, K. (1961), *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie* (1953), Kohlhammer, Stuttgart (4te Ausg).
Ludendorff, E. (1935), *Der totale Krieg***,** Ludendorffs Verlag, Múnich.
Macaulay, Th. B. (1850), *Critical and Historical Essays, Contributed to The Edinburgh Review*, 5 vols., Tauchnitz, Leipzig.
Mao, Zedong (Mao, Tsetung) (1969-75), *Obras escogidas*, 4 vols., Editorial en lenguas extranjeras, Pekín.
——— (1979), *Rivoluzione e costruzione. Scritti e discorsi 1949-1957***,** Einaudi, Turín.
Margolin, J.-L. (1998), «Cina: una lunga marcia nella notte», en S. Courtois et al., *Il libro nero del comunismo. Crimini, terrore, repressione* (1997), Mondadori, Milán.
Martineau, H. (1857), *British Rule in India: A Historical Sketch,* Smith, Londres.
Marx, K. (1953), *Grundrisse der Kritik derpolitischen Ökonomie (Rohentwurf) 1857-1858,* Dietz, Berlín.
Marx K., Engels F. (1955-89), *Werke, Dietz, Berlín* (a esta edición se refiere la sigla mew, seguida de la indicación del volumen y la página).
——— (1975 ss./1990 ss.), *Gesamtausgabe,* Dietz-IMES, Berlín-Ámsterdam (a esta edición se refiere la sigla mega, seguida de la indicación de la parte, el volumen y la página).
——— (2003) *Manifesto del partito comunista* (1948), Laterza, Roma-Bari.
Miliband, R. (1968), *Il laburismo. Storia di una politica* (1964), Editori Riuniti, Roma (2ª ed.).
Mill, J. S. (1946), *Considerazioni sul governo rappresentativo* (1861), Bompiani, Milán (trad. de Carlos Mellizo, *Consideraciones sobre el gobierno representativo*, Alianza Editorial, Madrid, 2019).
——— (1963), *Collected Works,* 33 vols., University of Toronto Press-Routledge- Kegan Paul, Toronto-Londres.
——— (1976), *Autobiografia* (1853-70; 1ª ed. 1873), Laterza, Roma-Bari (trad. de Carlos Mellizo, *Autobiografía*, Alianza Editorial, Madrid, 2008).
——— (1981), *Saggio sulla libertà* (1858), il Saggiatore, Milán (trad. de Eduardo Gil Bera, *De la libertad*, Acantilado, Barcelona, 2016).
Mini, F. (2014), «La strana coppia Russia-Cina figlia delle manipolazioni e degli errori di Obama»*, en Limes. Rivista italiana di Geopolitica*, 8, pp. 51-64.
Mirsky, J. (1996), «River of Fire, Gods Chinese Son: The Taiping Heavenly Kingdom of Hong Xiuquan», en *The New York Review of Books*, 29 de febrero, pp. 39-42.
Molinari, M. (2002), «Un coro attraversa l'America: no alla guerra», en *La Stampa*, 8 de octubre.
Mosca, G. (1953), *Elementi di scienza politica* (1923), 2 vols., Laterza, Bari (5ª ed.).
Mosse, G. L. (1975) *La nazionalizzazione delle masse. Simbolismo politico e movimenti di massa in Germania dalle guerre napoleoniche al Terzo Reich* (1974), il Mulino, Bolonia (trad de Jesús Cuéllar, *La nacionalización de las masas. Simbolismo político y movimientos de masas en Alemania desde las Guerras Napoleónicas hasta el Tercer Reich*, Marcial Pons, Madrid, 2005).
Munzi, U. (1995), «Vendetta 34 anni dopo?», en *Corriere della Sera*, 19 de octubre.
Nietzsche F. (2002), *Crepuscolo degli idoli ovvero come si filosofa col martello* (1888), Adelphi, Milán (8ª ed.) (trad. de Andrés Sánchez, *Crepúsculo de los ídolos: o cómo se filosofa con el*

martillo, Alianza Editorial, Madrid, 2019).
——— (2006), *L'anticristo. Maledizione del cristianesimo* (1895), Adelphi, Milán (22ª ed.) (trad. de Joan Bautista Llinares, *El anticristo. Maldición sobre el cristianismo*, Tecnos, Madrid, 2020).
Nolte, E. (1987), *Der europäische Burgerkrieg 1917-1945. Nationalsozialismus und Bolschewismus,* Ullstein, Fráncfort-Berlín.
Panaccione, A. (2006), «Postfazione, en Z. A. Medvedev, R. A. Medvedev, *Stalin sconosciuto. Alla luce degli archivi segreti sovietici* (2003), Feltrinelli, Milán.
Paquet, A. (1919), Im Kommunistischen Rußland. Briefe aus Moskau**,** Diederichs, Jena.
Passarini, P. (2001), «Skinner: "Afghanistan? Non è una guerra, somiglia alla vendetta"», en *La Stampa,* 16 de diciembre.
Piketty, Th. (2013), *Le capital au XXI siècle*, Seuil, París (trad. de Eliane Cazenave-Tapie, *El capital en el siglo XXI*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 2014).
Pipes, R. (1992), *La Russia. Potere e società dal Medioevo alla dissoluzione dell'"ancien régime"* (1974), Leonardo, Milán.
Popper, K. R. (1974), *La società aperta e i suoi nemici* (1943; 5ª ed. 1966), 2 vols., Armando, Roma (trad. de Eduardo Loedel, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Paidós Ibérica, Barcelona, 2006).
——— (1992a), *La lezione di questo secolo*, Marsilio, Venezia.
——— (1992b), «Kriege führen für den Frieden», en *Der Spiegel*, 23 de marzo (entrevista).
——— (1992C), «Io, il Papa e Gorbaciov», en *La Stampa*, 9 de abril (entrevista).
Poursin, J.-M., Dupuy G. (1972), Malthus**,** Laterza, Roma-Bari.
Preston, p. (2012), *The Spanish Holocaust: Inquisition and Extermination in the Twentieth Century Spain*, Harper Press, Londres (trad. de Catalina Martínez y Eugenia Vázquez, *El holocausto español. Odio y exterminio en la Guerra Civil y después*, Debate, Barcelona, 2011).
R. E. (1997), «Clinton: 'Usammo i neri come cavie umane. Una vergogna americana'», en *Corriere della Sera*, 10 de abril.
Ratzel, F. (1893), *Politische Geographie der Vereinigten Staaten von Amerika unter besonderer Berücksichtigung der natürlichen Bedingungen und wirtschaftlichen Verhältnisse,* Oldenburg, Múnich.
Rawls, J. (1982), *Una teoria della giustizia* (1971), Feltrinelli, Milán (trad. de Joan Vergés y Oriol Farrés, *Una teoría de la justicia*, Papers amb accent, Gerona, 2010).
Romano, S. (2014), *Il declino dell'Impero americano,* Longanesi, Milán.
Rosenberg, A. (1937), *Der Mythus des 20. Jahrhunderts* (1930), Hoheneichen, Múnich.
Rossanda, R. (1976), «I limiti della democrazia progressiva», en VV.AA., *Da Togliatti alla nuova sinistra,* Alfani, Roma.
Rosselli, C. (1988), *Scritti politici,* Guida, Nápoles.
——— (1989-92), *Scritti dell'esilio*, 2 vols., Einaudi, Turín.
Schelling, F. W. J. (1856-61a), «Stuttgarter Privatvorlesungen» (1810), en Id., *Sämmtliche Werke*, vol. vii, Cotta, Stuttgart-Augsburgo.
——— (1856-61b), «Philosophie der Mythologie», en Id., *Sammtliche Werke*, vol. xi, Cotta, Stuttgart-Augsburgo.
Schlesinger Jr., A. M. (1992), «Four Days with Fidel: A HavanaDiary», en *The New York Review of Books*, 26 de marzo.
Schmid, A. P. (1974), *Churchills privater Krieg. Intervention und Konterrevolution im russischen*

Bürgerkrieg, November 1918-März 1920, Atlantis, Zúrich.
Schmidt, H. (2002), «Europa braucht keinen Vormund», en *Die Zeit*, 1. August, 32.
Schmitt, C. (1985), *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus (1923; 2te Ausg.* (1926), Duncker & Humblot, Berlín.
Schneider, J. J. (1994), *The Structure of Strategic Revolution: Total War and the Roots of the Soviet Warfare State,* Presidio, Novato.
Smith, A. (1977), *Indagine sulla natura e le cause della ricchezza delle nazioni* (1775-76; 3ª ed. 1783), Mondadori, Milán.
——— (1982), *Lectures on Jurisprudence (1762-63, 1766),* Liberty Classics, Indianapolis (= vol. V de la ed. Oxford University Press, Glasgow 1978).
Snow, E. (1967), *Stella rossa sulla Cina* (1937), Einaudi, Turín (3ª ed.).
Spencer, H. (1981), *The Man versus the State: With Six Essais on Government, Society, and Freedom* (1983-84), Liberty Classics, Indianapolis.
Spengler, O. (1921), *Preußentum und Sozialismus* (1919), Beck, Múnich (trad. de Jerónimo Molina, Prusianidad y socialismo, Renacimiento, Sevilla, 2020).
Stalin, I. V. (1953), «Discorso al XIX Congresso del partito comunista dell'Unione Sovietica (1952)», en Id., *Problemi della pace,* Edizioni di cultura sociale, Roma.
Sternhell, Z. (1978), *La droite révolutionnaire. Les origines françaises du fascisme, 1885-1914,* Seuil, París.
Taine, H. (1986), *Le origini della Francia contemporanea. L'antico regime* (1876), Adelphi, Milán (*Los orígenes de la Francia contemporánea. El Antiguo Régimen*, Orbis, Barcelona, 1986).
Tocqueville, A. de (1866), *Correspondance et œuvres posthumes,* Lévy, París.
——— (1951), *Œuvres complètes,* Gallimard, París.
Todorov, T. (2012), «La guerra impossibile», en *La Repubblica*, 26 de junio.
Togliatti, P. (1973-84), *Opere*, 6 vols., Editori Riuniti, Roma.
Torri, M. (2000), *Storia dell'India,* Laterza, Roma-Bari.
Tucker, R. C. (1990), *Stalin in Power: The Revolution from Above, 1928-1941,* Norton, Nueva York-Londres.
Valli, B. (2014), «Tra Stalin e nazismo l'Ucraina risveglia gli incubi del passato», en *la Repubblica*, 13 de marzo.
Wade, W. C. (1997), *The Fiery Cross: The Ku Klux Klan in America,* Oxford University Press, Nueva York-Oxford.
Weber, M. (1968), «Der Sinn der 'Wertfreiheit' der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften» (1917), en Id., *Methodologische Schriften*, Studienausgabe**,** Fischer, Fráncfort.
———, «Die Welt Kompakt (2013) = Zu links», en *Die Welt Kompakt*, 3 de Junio.
Werth, N. (2007), *La terreur et le désarroi. Stalin et son système,* Perrin, París.
Young-Bruehl, E. (1990), *Hannah Arendt, 1906-1975. Per amore del mondo* (1982), Bollati Boringhieri, Turín.
Žižek, S. (2009a), *In Defense of Lost Causes* (2008), Verso, Londres-Nueva York (trad. de Francisco López, *En defensa de las causas perdidas*, Akal, Madrid, 2017).
——— (2009b), I*n difesa delle cause perse* (2008), Ponte alle Grazie, Milán.
——— (2011a), «L'idée du communisme comme universel concret», en A. Badiou, S. Žižek, *L'idée du communisme,* vol. II, Lignes, París.

——— (2011b), «Welcome to Interesting Times!» (2010), en VV.AA., *Revolution and Subjectivity,* Matadero, Madrid, pp. 125-136.
——— (2012), *Benvenuti in tempi interessanti* (2010), Ponte alle Grazie, Milán. *(¡Bienvenidos a tiempos interesantes!,* Txalaparta, Tafalla, 2012).
——— (2013), *Un anno sognato pericolosamente* (2012), Ponte alle Grazie, Milán (trad. de Antonio Antón, *El año que soñamos peligrosamente,* Akal, Madrid, 2013).